اقبال کے ابتدائی افکار

عبدالحق پی۔ایچ۔ڈی
شعبۂ اردو، دہلی یونی ورسٹی۔ دہلی

ناشر:- مسعود احمد- پہاڑپور، مچھلی شہر، جون پور

نقشِ اول مارچ ۱۹۶۹ء

قیمت: Rs. 20.00

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

کاتب:- رحمت علی خاں

والدہ محترمہ کے نام

جنھوں نے مجھ پر اپنی تمام
آرزوئیں نثار کر دیں ۔

اگر سیاہ دلم داغِ لالہ زار توام
وگر کشادہ جبینم گلِ بہار توام

عبدالحق

ترتیب

پیش گفتار

مجھے یہ معلوم نہیں کہ اقبال سے میری دلچسپی کب سے شروع ہوئی۔ لیکن اتنا خیال ضرور ہے کہ ہائی اسکول تک پہنچتے پہنچتے اقبال کے کافی اشعار ورد زبان تھے۔ بی اے تک اس دلچسپی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ ایم۔اے میں اقبال پر ایک خصوصی پرچہ داخل نصاب تھا۔ حسنِ اتفاق سے استاذی ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب صدر شعبۂ اردو گورکھپور یونی ورسٹی گورکھپور کی نگرانی میں اس پرچے کا میں تنہا طالب علم تھا۔ انھوں نے کچھ ایسا شوق دلایا کہ اقبالیات کی بیشتر کتابیں پڑھنے کا موقع ملا۔ اس مطالعے سے یہ حقیقت بھی سامنے آئی کہ ہماری لائبریریوں میں اقبالیات پر بہت سا ایسا مواد بھی آگیا ہے جو نہ تو بالیدہ شعور کی پیداوار ہے اور نہ اقبال کی تخلیقات سے ان کا کوئی رشتہ ہے۔ وقتاً فوقتاً ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب کے درس سے بھی اس خیال کی توثیق ہوتی رہی۔ ایم اے کے بعد ”اقبالیات کا تنقیدی جائزہ“ میرا موضوعِ تحقیق قرار پایا۔ شروع میں تو ریسرچ بورڈ کے چیئرمین نے جو آر ایس ایس کے سرگرم رکن ہیں۔ اس عنوان کو نامنظور کر دیا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ کیوں کہ ہندوستان میں اس طرح کے حضرات اور کچھ اردو والوں نے بھی اقبال کو پاکستانی شاعر تسلیم کر کے اسے پاکستان کے حوالے کر دیا ہے۔ حالاں کہ یہ اردو اور اردو داں قوم دونوں کی حرماں نصیبی ہے۔ بہرحال ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب نے کسی طرح یونی ورسٹی سے اجازت دلوا دی۔ انھیں کی نگرانی میں یہ مقالہ تیار کیا گیا اور ڈگری بھی تفویض ہوئی۔

یہاں اس بات کی وضاحت کر دوں کہ یہ مقالہ تحقیقی مقالے سے براہ راست متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا ایک باب ہے جسے تفصیل کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ باقیاتِ اقبال کی اشاعت کے بعد ہم نے ضروری سمجھا کہ اقبال کے فکر وفن کو ان کے ابتدائی کلام کے آئینے میں دیکھا جائے اور اس آئینے کو بڑے فریم میں پیش کیا جائے تاکہ ان کا اصلی رنگ روپ

نکھر کر سامنے آئے۔ یہ ایک کوشش ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ کوشش کامیاب بھی ہو۔

کلامِ اقبال کے ساتھ ساتھ ناقدینِ اقبال کے خیالات پر بھی تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔ کوشش کی گئی ہے کہ تنقید وتبصرہ کے وقت تحقیق اور انصاف کی گرفت سخت ہو، یہ اعتراف نہ کرنا میری سب سے بڑی غلطی ہوگی۔ مجھ سے اقبال اور ناقدینِ اقبال کو سمجھنے میں غلطیاں ہوئی ہوں گی۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ جو دلائل وشواہد پیش کئے گئے ہیں ان میں وزن بھی ہے اور وقار بھی۔ دراصل یہ اقبالیات کو تنقیدی اور تحقیقی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے سلسلے میں پہلا قدم ہے۔ یقین ہے کہ اس کتاب کے محاسن ومعائب کو پرکھنے میں یہ نکتہ پیشِ نظر رہے گا۔ تنقید وتحقیق سے مراد صرف یہ ہے کہ تنقید کو تحقیقی بازیافت کی روشنی میں دیکھا گیا ہے یعنی تحقیق سے تنقیدی نتائج برآمد کئے گئے ہیں۔ تحقیق کو تنقید یعنی نقد وتبصرہ کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے۔ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تحقیق وتنقید دو الگ الگ خانوں میں منقسم ہیں۔ مگر فکر ووجدان کی ایک ایسی منزل بھی ہے جہاں دونوں کے حدود آپس میں ملتے ہیں صرف تنقید وتحقیق ہی نہیں بلکہ علومِ دنیا کے تمام سرچشمے اسی سوتے سے پھوٹتے ہیں۔

کتاب کے مطالعے کے بعد اندازہ ہوگا کہ زیرِ نظر تصنیف میں اقبال کے ابتدائی کلام سے ہی سروکار رکھا گیا ہے۔ یہ ابتدائی کلام ۱۹۰۵ء تک کے کلام پر مشتمل ہے اقبال کے یورپ جانے سے پیشتر کے افکار ونظریات کا جائزہ لیا گیا ہے مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ ابتدائی کلام سے مراد ,, بانگِ درا ،، حصۂ اول کا کلام نہیں کیوں کہ ,, بانگِ درا ،، کو ۱۹۲۴ء میں ترتیب دیا گیا۔ اس ترتیب کے وقت اقبال نے اصلاحات بھی کیں اور اضافے بھی کئے۔ اس لئے باقیات اور غیر اصلاح شدہ کلام کے متون کو ہی پیشِ نظر رکھا گیا ہے تاکہ استخراجِ نتائج میں کسی قسم کی غلطی نہ ہو۔ کیوں کہ تاریخی تحقیق میں متن کی اہمیت سب سے زیادہ ہوتی ہے جب تک یہ طے نہ ہو جائے کہ یہ ابتدائی متون اپنی اصل شکل میں ہیں تب تک ان پر اس عہد کے فکر ونظر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ تحقیقِ متن میں زبان کی حیثیت بھی مسلم ہے فکر ونظر کے آغاز وارتقا کے سلسلے میں اس کی اہمیت تو کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں یہ ذمہ داری اور بھی زیادہ اہم ہے۔ کیوں کہ وہ شاعری کے ساتھ ساتھ فکر ونظر کے گہرے مفاہیم بھی پیش

کرتے رہے ہیں۔ فکری ارتقا کو پیش کرنے کے لئے اصل متن کو ہی اہمیت دی گئی ہے۔ تاکہ اس وقت کے صحیح تصورات سامنے آسکیں۔

سنہ ۱۹۶۶ء میں ہی اس کتاب کو شائع کرنے کا ارادہ تھا۔ ابتدائی کام بھی مکمل ہو چکا تھا۔ مگر اسی سال اگست اور ستمبر کے مہینوں میں ہماری دو عزیز بہنوں کے حادثۂ انتقال نے ہمارے خاندان پر بڑے ہی اندوہ ناک اثرات ڈالے کہ آج تک ہم لوگ ان اثرات سے جاں بر نہ ہو سکے۔ ان عزیزوں کا کتنا بڑا احسان ہے جنھوں نے میری خاطر اپنی پوری زندگی وقف کر دی تھی میری آرزوئیں اور تمنائیں انھیں کے دم سے قائم تھیں۔ اب ان کی محض یاد باقی ہے۔ ان احسانات کو اب کس کے روبرو پیش کروں؟

والد محترم اور برادرم عبدالوحید صاحب، وسعید احمد صاحب کا شکر گزار ہوں، جنھوں نے اس تصنیف کی ترتیب کے لئے فکر وہات دنیا سے بے نیاز کر دیا۔

علومِ اردو کی جوئے شیر کے فرہاد پروفیسر ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی صاحب کا بے حد ممنون ہوں جنھوں نے اس مقالے کی اشاعت کے لئے حوصلہ افزائی فرمائی۔ استاذ الاستاذ ڈاکٹر محمد حسن صاحب کی ذات گرامی اس تصنیف کے لئے محرکِ اول کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی شفقت اور اندازِ دل دہی میرے لئے چراغِ راہ سے کم نہیں۔ استاذی ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب کا بے حد ممنون ہوں، جو ہر منزل پر میری رہنمائی کرتے رہتے ہیں:

رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو

یہ کوشش انھیں کی شفقتوں کا نتیجہ ہے۔ برادر محترم جناب مغیث الدین فریدی صاحب اور ڈاکٹر فضل الحق صاحب کا بھی شکر گزار ہوں۔ عزیزم انعام الحق صاحب کے ساتھ ساتھ اپنے تمام بزرگوں اور دوستوں کا احسان مند ہوں۔ جنھوں نے کسی نہ کسی صورت ہمت افزائی کی۔

۲۳ر ستمبر ۱۹۶۸ء

عبدالحق
شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی

فکری سرگزشت

تمہید کے طور پر یہ عرض کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ پہلے باب کا اس تصنیف سے براہ راست کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ اس باب کے اضافے سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال کے ذہن وفکر کی بنیادی خصوصیتیں کیا تھیں؟ ان کے اسلوبِ فکر کا انداز کیا تھا؟ کس طرح ان کے ذہن وفکر نے ارتقائی منزلیں طے کیں؟ ان میں کتنے اور کس طرح کے سنگِ راہ حائل ہوئے اور اقبال کا کاروانِ فکر کن کن مرحلوں سے اپنی منزل مقصود تک پہنچا؟ اقبال کا فکر وفلسفہ کے متعلق کیا نقطۂ نظر تھا؟ اور کس سلسلۂ فکر سے ان کا تعلقِ خاص رہا ہے؟ استفہام و استفسار کی ان کیفیات کا جائزہ لگایا گیا ہے تاکہ ان کے فکر ونظر کا محاکمہ کیا جا سکے۔ اس محاکمے میں چند ناقدین کے خیالات سے تعارض کیا گیا ہے اور بعض خیالات کی اصابت اور بصیرت افروزی سے مستفیض ہونے کی سعی کی گئی ہے۔ اس ابتدائی باب سے گزرتے وقت ان اعتذارانہ پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھا جائے اور اسے تمہید یا پیشِ گفتار کے طور پر سمجھا جائے۔

'قانونِ ارتقا' فکرِ انسانی کی مہتم بالشان دریافت ہے۔ یہ عالم گیر قانون کائنات کے مناظر ومظاہر میں موجود ہے۔ عالمِ رنگ وبو کی رونق اسی قانونِ ارتقا سے قائم ہے۔ انسان بصیرت سے اس ہمہ گیر قانون کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس مشاہدے میں اس کی حیثیت محض خاموش تماشائی کی نہیں بلکہ خود اس کا اندرون بھی مضطرب ہے۔ گویا یہ مشاہدہ معروضی بھی ہے اور موضوعی بھی۔ کائنات کی ہر شے خوب سے خوب تر صورت پذیری کی طرف مائل ہے۔ انسان کے داخلی کوائف میں بھی صبح وشام اس کے حال ومقام میں قانونِ ارتقا کے علامات کثرت سے پائے جاتے ہیں جس میں تعمیر وتخریب دونوں شامل ہیں۔ نظم وربط کے ساتھ ساتھ پیچ و

خم کا بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ تعمیر و تخریب کے مضمرات دعوتِ فکر و نظر دیتے ہیں۔ انسان یہ صد ناز اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے سنگ ریزوں کی نمائش میں مصروف ہے۔ انسان نے علم و انکشاف کی بدولت ہفت اقلیم کی سلطنت سمیٹ لی ہے۔ قانونِ ارتقا کے بعد جدید عالمی حکیمانہ اندازِ فکر نے انسان کو ایک اور زاویۂ نظر عطا کیا ہے۔ جس کی مدد سے ذکر و فکر کے رشتے زندگی اور سماج سے استوار ہوتے ہیں۔ فلسفۂ و شعر کے سرچشمے زندگی اور خارجی ماحول کے کوائف سے اثرات قبول کرتے ہیں۔ انھیں کی مدد سے یہ نمو پذیر ہوتے ہیں اور برگ و بار لاتے ہیں۔ باندازِ دگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شعر و ادب کی تعبیر پیش کرنے کے لئے ان حقائق کی بازیافت بھی ضروری ہے۔ ورنہ ممکن ہے کہ صحیح تعبیر کی جگہ غلط راہیں پیدا ہوں۔ بعض حالات میں غلط تعبیریں گمراہ کن بھی ہو سکتی ہیں۔ شعر و ادب میں گمراہ کن تعبیرات کی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ ان تعبیرات پر احتساب کی گرفت ہونی چاہئے۔ تاکہ کھرے اور کھوٹے کا امتیاز قائم رہے اور نقد و انتقاد کا صحیح معیار بھی قائم رہے۔

جب ہم اقبالیات پر تنقیدی نظر ڈالتے ہیں تو اکثر حیرت و استعجاب کے ساتھ مایوسی ہوتی ہے۔ بیشتر ناقدینِ اقبال نے حقائق سے چشم پوشی کی ہے۔ ہمہ گیر آفاقی اصولوں سے بے اعتنائی برتی ہے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اقبالیات سے مراد وہ تصانیف ہیں جو قابلِ اعتنا ہیں ورنہ اقبالیات کا دو تہائی حصہ محض رطب و یابس ہے۔ اس میں موافقین و مخالفین دونوں کی خدمات شامل ہیں۔ اگر افہام و تفہیم، نقد و انتقاد کے صحیح معیار پیشِ نظر رہیں تو بہت سی غلط فہمیاں دور ہو سکتی ہیں۔ اقبال کو صحیح طور پر سمجھا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ ورنہ فلسفہ و شعر کے سمجھنے میں غلط فہمیاں قائم رہیں گی۔ تنقید و تبصرہ کی افادیت مشکوک رہے گی۔ فلسفہ و شعر کے باہمی امتزاج کی صحیح تعبیر پیش کرنے کے لئے بڑی ذمہ داری اور دیانت داری کی ضرورت ہے۔ اقبال کے سلسلے میں یہ ذمہ داری دوچند کمال حزم و احتیاط کی متقاضی ہوتی ہے۔ کیوں کہ ان کے یہاں بہت سے وسیع اور متنوع پہلو شامل ہیں۔ فلسفہ و شعر کے ساتھ مذہب و تمدن، تاریخ و عمرانیات، سائنس و مابعد الطبعیات کے نازک رشتے اپنی صحیح تعبیر کے لئے مشاہدہ و ادراک چاہتے ہیں۔

اقبال کے فکر و نظر کے منبع و ماخذ کے متعلق ناقدینِ اقبال میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اقبال نے مشرق سے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے۔ دوسرے گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اقبال کے خیالات مغرب سے ماخوذ ہیں۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ اقبال کا فکر و نظر خود ان کے ابتکارِ فکر کا نتیجہ ہے۔ جو مشرق و مغرب کے سرچشموں سے سیراب ہوا ہے۔ ان نقاطِ نظر کی فہرست کافی طویل ہے۔ اس لئے ان سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔ حسبِ موقع صرف چند ناقدین کے خیالات پیش کر کے ان کا تجزیہ کیا جائے گا۔

جب ہم اقبال کے فکر و ذہن کا مطالعہ کرتے ہیں چند حقیقتیں سامنے آتی ہیں اور یہ حقیقتیں مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں بنیادی طور پر دور رس نتائج کی حامل ہیں۔ ان کا تعلق مفروضات سے نہیں بلکہ حقائق سے ہے اور وہ حقائق جو مطالعۂ اقبال کے بعد ناگزیر نتائج کے طور پر ابھرتے ہیں۔ اقبال کا فکر و نظر ارتقا پذیر رہا۔ اس ارتقا پذیری کی راہیں اور رفتار مختلف سہی مگر فکر و نظر کا کارواں منزل و مقام کی تلاش میں گامزن رہا۔ کبھی کبھی اس میں لمحاتی سکون کا بھی عمل دخل رہا مگر بہ حیثیت مجموعی فکر و نظر رواں دواں آگے کی طرف بڑھتا رہا۔ اقبال صرف شاعر نہ تھے بلکہ مفکرانہ ذہن و فکر بھی رکھتے تھے۔ اس ذہن و فکر میں غور و فکر تلاش و تنقید بھی شامل ہے۔ اس لئے وہ اپنے خیالات پر بھی تدبر و تفکر کی نظر ڈالتے اور دوسرے مفکرین کی افکار و آرا پر بھی تنقید و تحسین کے انداز میں غور و فکر کرتے رہے۔ فکر و نظر کی ان خوبیوں کا اندازہ اقبال کی ابتدائی زندگی اور واقعات سے اچھی طرح واضح ہوتا ہے۔ جسے مختلف سیرت نگاروں نے پیش کئے ہیں اور یہ تلاش و تجسس، غور و فکر طالب علمی کے زمانے سے لے کر آخر وقت تک قائم رہا۔ کلام اور خطوط سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔

اس غور و فکر میں وہ اپنے تصورات کا جائزہ لیتے اور ان پر عمیق غور و فکر سے نظرِ ثانی بھی کرتے رہتے۔ نظرِ ثانی میں ارتقائی تبدیلیاں واقع ہوتی رہتیں۔ اور اقبال رجوع کرتے رہتے۔ اس بنیادی حقیقت کو مان لینے کے بعد بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔ وہ غلط فہمیاں جنھیں ناقدینِ اقبال نے بڑے زور و شور سے پیش کئے ہیں جنھیں وہ تضادِ فکر سے منسوب کرتے ہیں۔ حالاں کہ یہ تضادِ فکر نہیں بلکہ ارتقائی تبدیلیاں ہیں۔ اس تحقیق و

تلاش کی دنیا میں حرفِ آخر نام کی کوئی چیز نہیں۔ صبح کا صحیح عموماً شام کو غلط ہو جایا کرتا ہے۔ یہ تبدیلی انسانی مشاہدات میں کوئی اجنبی چیز نہیں۔ کائنات کی ہر شے میں اس تبدیلی اور تغیر کا احساس پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ انسانی اعمال و افکار میں خیالات و نظریات سے رجوع کرنے کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ اقبال نے بڑی بلاغت سے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ کائنات کے ساتھ ساتھ فکرِ انسانی بھی جامد و ساکت چیز نہیں بلکہ ہر لمحہ اور ہر ثانیہ خیالات میں تبدیلیاں ہو سکتی ہیں جب تک ایک صحیح منزل کا تعین نہ ہو جائے۔ صحیح منزل کے تعین میں غور و فکر ناگزیر ہے اور جب بھی غور و فکر کیا جائے گا تغیر و تبدیلی لازم ہے کیونکہ فکرِ انسانی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ تغیر و انقلاب سے دوچار رہے ورنہ الہام اور انسانی افکار میں کیا چیز وجۂ امتیاز ہو سکتی ہے۔

" ایک سوچنے والے زندہ انسان کے خیالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ نہیں بدلتا تو پتھر نہیں بدلتا " ۱

فلسفے کے طالب علم کی حیثیت سے اقبال کی نظر میں فکر و فلسفہ کی پوری تاریخ ہے اس تاریخ نے کتنے موڑ لئے ہیں اور کتنے دھارے بدلے ہیں۔ انھیں اس کا اندازہ ہے۔ وہ اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخِ فلسفہ میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ ماضی کی شاندار روایات کا سہارا لے کر ہر زمانے میں قصر ہائے فکر و نظر تعمیر کئے ہیں۔ اس میں جمود یا سکھوت ہلاکت و تباہی کا سبب ہے۔ ماضی کے فکر و نظر حال میں کالعدم بھی ہوتے رہتے ہیں۔ اور اس طرح حال کے مستقبل میں غلط ہو جایا کرتے ہیں۔ مگر ہر خیال دوسرے خیالات سے بے نیاز نہیں ہوتا بلکہ ان میں ایک فکری وحدت کے ساتھ ساتھ فکری ارتقاء موجود ہوتا ہے۔ جس سے ذہنِ انسانی آگے کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔ ایک نسل دوسرے نسل کے لئے زمین ہموار کر کے اس میں زرخیزی کے اثرات چھوڑتا ہے تاکہ آئندہ اس میں بیج ڈالا جا سکے اور پودے برگ و بار لا سکیں۔ اقبال نے اشارہ کیا ہے۔

" ...... یہ مباحث (خطبات) فلسفیانہ ہیں اور فلسفہ ایک متحرک شے ہے۔ اس کی کوئی دلیل جیسا کہ میں نے دیباچہ میں لکھ دیا ہے قطعی اور آخری

نہیں قرار دی جاسکتی علمِ انسانی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی تصورات بھی improve ہوتے جاتے ہیں۔ فلسفہ محض حقائق کو تصور کرنے کی کوشش کا نام ہے۔" ۲

"تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ" کے دیباچے کی جس عبارت کا حوالہ دیا ہے اسے بھی ملاحظہ فرمایا جائے۔

"It must however be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinkings. As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, probably sounder views than those set forth in these lectures, are possible. Our duty is to watch carefully the progress of human thought and to maintain an independent critical attitude towards it" ۳

اس عبارت سے بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو سلسلۂ فکرِ انسانی کے ارتقا کا شدید احساس تھا۔ یہ سلسلۂ تفکر ہی تاریخِ فکر و نظر کا نہ ختم ہونے والا رشتہ ہے۔ جو پوری کائنات کو آگے کی طرف مائل کرتا رہتا ہے۔ فکرِ اقبال میں کتنے اور کیسے کیسے خیالات مچلتے رہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ کلام میں شدتِ جذبات اور شدتِ خلوص سے ایک ہلکا سا اشارہ ضرور ملتا ہے مگر پوری تصویر سامنے نہیں آتی۔ خطوط سے البتہ قدرے وضاحت ہوتی ہے۔

اقبال کو شدید احساس ہے کہ انھوں نے اپنے جذبات و کیفیات کا خاطر خواہ اظہار نہ کر کے ایک آتش فشاں کو چھپالیا جس سے شخصیت اور فکر دونوں جھلس رہے ہیں۔

" ..... اگر وہ خیالات جو میری روح کی گہرائیوں میں طوفان بپا کیے ہوئے ہیں عوام پر ظاہر ہو جائیں تو مجھے یقین واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش

ہوگی۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی اور مجھے آنسوؤں کا خراجِ عقیدت پیش کرے گی ،، ۴

یہ احساس روز بہ روز شدت اختیار کرتا گیا قلب ونظر دونوں متاثر ہوئے مگر اقبال نے اس دہکتی ہوئی آگ کو برداشت کیا۔ نتیجے کے طور پر انہیں اس کے نتائج سے بھی سینہ سپر ہونا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری اور ان کے فکر دونوں میں یہ خلش اور آویزش ایک اندوہ ناک المیہ کی صورت میں ملتی ہے۔ دوسرے خط میں اظہار کرتے ہیں۔

" ...... میں بھلا کیا کر سکتا ہوں صرف ایک بے چین اور مضطرب جان رکھتا ہوں۔ قوتِ عمل مفقود ہے۔ ہاں یہ آرزو رہتی ہے کہ کوئی قابل نوجوان، جو ذوقِ خداداد کے ساتھ ساتھ قوتِ عمل بھی رکھتا ہو، مل جائے، جس کے دل میں اپنا اضطراب منتقل کر دوں "۔ ۵

اس قوم کی بدنصیبی نہیں تو اور کیا ہے کہ ایک شخص بھی اقبال کی خاطر اپنی زندگی قربان نہ کر سکا۔ اس عبارت سے ایک شبہے کا ازالہ ہو جائے تو زیادہ بہتر ہے۔ یہاں اور پورے فکر وفن میں اقبال نے نوجوان نسل کو ہی اپنا مخاطبِ اول قرار دیا ہے۔ اس تخاطب میں بہت سے رمز اور حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ یہ رمز اور حکمتیں آفاقی اقدار لئے ہوئے ہیں۔ اور یہ اقدار فتح وکامرانی کے مخفی خزانے ہیں۔ جنہیں فطرت نے بڑی فیاضی سے اس نوجوان نسل کو عطا کئے ہیں، ترقی پسند تنقید کے نقاد اختر حسین رائے پوری نے اپنے اعتراضات کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

" اقبال ایک قوم کو ہی نہیں بلکہ قوم کے ایک خاص طبقے کو مخاطب کرتا ہے۔ یہ طبقہ نوجوانوں کا ہے۔ ،، ۶

نوجوان نسل کو مخاطب کرنے کی سب سے بڑی وجہ ان کی بے پناہ فطری قوتِ عمل ہے۔ جس سے انقلاب برپا کیا جا سکتا ہے۔ اور تاریخ جس پر شاہد ہے۔ کوئی بھی پیغام بغیر ذوقِ عمل کے کامیاب نہیں ہو سکتا۔ فکر ونظر کا کوئی بھی دستور جان دار نہیں

ہوسکتا اور نہ نفاذ پذیری ہوسکتا ہے. نہ اس کی توسیع اور اشاعت ہی ہوسکتی ہے. اس طرح وہ پیغام محدود ہو کر اپنی ہمہ گیری کھو دے گا۔ دستورِ زندگی کے لئے حرکت و عمل کے شدید جذبے اور اس جذبے کے اظہار کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ جذبہ نوجوان نسل میں ہی شدت کے ساتھ موجود ہوتا ہے. دوسری نسلوں سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی. جب قوائے عمل شل ہو رہے ہوں تو ان سے امید کرنا ایک موہوم سی بات ہے. اقبال نے انھیں وجوہات سے اس خاص نسل کو خطاب کیا ہے. یہ ایک کائناتی حقیقت ہے. نقاد موصوف نے اس حقیقت سے چشم پوشی کی ہے. اقبال نے ایک دوسرے خط میں اس اعتراض کا نہایت وقیع جواب دیا ہے. جو قابلِ غور بھی ہے اور قابل پذیرائی بھی۔

" اس گروہ کے جمود کا مجھے بھی احساس ہے اور یہی وجہ ہے کہ میں نے اس گروہ میں سے نوجوانوں کا انتخاب کیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اگر ان کو کسی مرکزی مقام پر جمع کیا جائے تو میں شاید ان کو یقین دلا سکوں کہ نظر بہ حالاتِ آئندہ ان کا اور ان کے خانوادوں کا احترام و اقتدار بھی اسی پر موقوف ہے "ے

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ انسانی کے زریں صفحات اسی نسل کے شاندار کارناموں سے آراستہ ہیں. یہی نوجوان انسانی اور قومی تہذیبی میراث کی حفاظت کے علم بردار ہیں. کائنات کی تعمیر میں انھیں کا خونِ جگر صرف ہوا ہے۔ قوموں اور ملتوں کے عروج و زوال کی داستان انھیں نوجوانوں کے جلال و جبروت کی کہانیاں ہیں. ان حقیقتوں سے چشم پوشی دراصل قانونِ فطرت کے مسلمات سے انکار ہے۔

اقبال نے ایک پژمردہ قوم اور زوال پذیر معاشرہ کے نوجوانوں کو اپنا مخاطبِ اولیں قرار دیا ہے۔ انھیں سے اپنی تمام امیدیں وابستہ کی ہیں. ان کی قوتِ بازو میں عزم و ارادوں کی بے پناہ کشش محسوس کی ہے۔ اقبال اس قوت سے انقلاب لانا چاہتے ہیں تاکہ وہ انحطاط پذیر معاشرہ زندگی کے بلند حوصلوں کو اپنی گرفت میں کرے جس کے سامنے بڑی سے بڑی طاقت خاروخس سے زیادہ حیثیت کی حامل نہیں ہوتی. سرکش اور جابر قوتیں

بھی سرتابی کی جراءت نہیں کرسکتیں۔

مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں یہ بات ایک ناقابلِ انکار حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے کہ اقبال کے فکرونظر کا کارواں ہمیشہ آگے بڑھتا رہا۔ اس کی رفتار اور منزل کے تعین میں تو اختلاف ہوسکتا ہے مگر ارتقا پذیری سے اختلاف ممکن نہیں۔ گو کبھی کبھی اقبال کی احتسابی نظریں پیچھے بھی مڑتی ہیں اور وہ اپنے فکرونظر کا احتساب کرنے لگتے ہیں۔ مگر ساتھ ساتھ اقبال کے طالبِ علم کو اس بات کا شدید احساس ہوتا ہے کہ کاش اقبال کو زیادہ سکون میسر ہوا ہوتا اور زندگی نے اور وفا کی ہوتی تو ان کا فلسفہ زیادہ منظم، مربوط اور واضح شکل میں سامنے آتا۔ یہ ایک قوم کا المیہ ہے کہ وہ اقبال کے تمام افکار و احوال سے محروم ہے۔ اقبال کے قلب و نظر میں جذبات و خیالات کا ایک بحرِ بے کنار کا طوفان ہمیشہ مضطرب تھا۔ آسودگی مفقود تھی جس کی وجہ سے بہت سے کارنامے تشنہ رہ گئے۔ فکروفن کے مطالعے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے قلب میں اس کی کسک باقی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں مایوسی کی ہلکی سی کیفیت موجود ہے۔ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی نے شخصیت اور فکر کے اس یاس انگیز پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔

> "اقبال کے دل میں ہمیشہ یہ کسک رہی کہ جو کام اسے کرنا چاہئے تھا وہ نہیں کرسکا اور آخری عمر میں تو یہ احساس قوی ہوگیا تھا۔ ایک ذہین طالبِ علم اقبال کی شاعری میں جگہ جگہ یہ کسک محسوس کرتا ہے۔ جو بعض اوقات نغمہ و آہنگ کے پردوں کو چیر کر ایک نالۂ دل دوز کی صورت اختیار کرگئی ہے۔"[۸]

اقبال کے خطوط سے بہت سے نامکمل منصوبوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ جن کا تذکرہ بڑی حسرت و یاس سے کیا گیا ہے۔ ان کی تفصیل قدرے طویل ہے۔ انھوں نے کچھ منصوبوں پر ابتدائی کام شروع کردیا تھا۔ ان پر ایک اچھا خاصا مضمون سپردِ قلم کیا جاسکتا ہے۔ یہاں ان کی فکری سرگزشت زیرِ بحث ہے۔ اس لئے اس کا تذکرہ ذرا تفصیل سے پیش کیا جارہا ہے۔ اقبال کی مفکرانہ حیثیت کے پیشِ نظر اس فکری

سرگزشت کی اہمیت اور افادیت زیادہ ہے۔ اگر اس سرگزشت کی بازیافت ہو جائے تو صحیح طور پر اقبال کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اور اس سرگزشت سے وہ سارے معمے حل ہو سکتے ہیں جنھیں ناقدینِ اقبال نے چیستاں بنا دیا ہے۔ جب سیرتِ اقبال کی تصنیف کے سلسلے میں بعض احبابِ اقبال نے ان سے رجوع کیا اور اپنے ارادوں کا اظہار کیا تو انھوں نے جو جواب دیا، وہ مطالعۂ اقبال کے لئے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

"WHILE WRITING MY LIFE IT WOULD BE OF LITTLE USE TO MENTION AS TO WHEN AND WHERE I GRADUATED. THE STUDY OF GREAT MENTAL CON-FEICT THAT I HAD TO PASS THR-OUGHOUT AND THE CENSEQUENT GROWTH OF THOUGHT IS MORE IMPORTANT." ۹

اس عبارت کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ مولد و مسکن تعلیم و تعلم کی بہ نسبت اسے زیادہ اہم سمجھتے ہیں کہ زندگی کے ان ذہنی کشاکشوں کا مطالعہ کیا جائے جن سے انھیں گزرنا پڑا۔ یہ ذہنی کشاکش بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ خیالات کا ارتقا اور اس ذہنی کشاکش کا مطالعہ اقبال کو صحیح طور پر سمجھنے میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس حقیقت کا انھوں نے بار بار اعتراف کیا ہے۔ خاص طور پر مکاتیب میں اس کا تذکرہ اکثر ملتا ہے۔

"میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے جو اوروں کے لئے سبق آموز ہو سکے۔ ہاں خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔" ۱۰

ایک دوسرے خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں۔

"میں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت بھی مختصر لکھنا چاہتا ہوں اور یہ سرگزشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لئے نہایت ضروری ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں اس تحریر سے ان میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔" ۱۱

ایک دوسرے خط میں بھی اپنے قلب کی سرگزشت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور امید دلاتے ہیں کہ لوگ اس سرگزشت سے زیادہ مستفید ہو سکیں گے۔

"یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلم بند کروں گا۔ جس سے مجھے یقین ہے بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔" ۱۲

ناقدین اقبال کے درمیان اس بارے میں بھی اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے کہ اقبال کی پہلی حیثیت مفکر کی ہے یا شاعر کی۔ ایک مدرسۂ فکر کا خیال ہے کہ ان کی پہلی حیثیت شاعر کی ہے۔ دوسرے دبستان کا خیال ہے کہ نہیں ان کی پہلی حیثیت مفکر کی ہے اور شاعرانہ حیثیت ثانوی درجہ رکھتی ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے ان کی شاعرانہ حیثیت کو مقدم قرار دیا ہے مفکرانہ حیثیت کو ثانوی درجہ دیتے ہیں۔ ۱۳

"یہ کہنا کہ اقبال محض ایک فلسفی ہے اقبال کی بہت بڑی توہین ہے۔" ۱۴

جب ہم اس خیال کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس کا دوسرا پہلو بھی سامنے آتا ہے یعنی جس طرح یہ کہنا کہ اقبال محض فلسفی ہے اقبال کی بہت بڑی توہین ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ اقبال محض شاعر ہے اقبال کی سب سے بڑی اہانت ہے۔ اور شاید بدنصیبی بھی۔

پروفیسر میاں محمد شریف کے خیال میں اقبال کی پہلی حیثیت شاعر کی ہے۔ ۱۵ مگر دوسری جگہ وہ رقم طراز ہیں۔

"یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ وہ محض شاعر نہ تھے بلکہ فلسفی شاعر تھے۔" ۱۶

مجنوں گورکھپوری کی نظر میں اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے۔ ۱۷ مولانا عبدالسلام ندوی کا بھی یہی خیال ہے۔ ۱۸۔ سید عابد علی عابد انھیں فلسفی شاعر تسلیم کرتے

ہیں ۱۹ - ڈاکٹر میر ولی الدین انھیں سحر بیان شاعر، جید فلسفی، اور عارف کہتے ہیں ۲۰
ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال کو ایک مفکر ایک فلسفی اور ایک شاعر مانتے ہیں ۲۱
پروفیسر سید احتشام حسین اپنے نقطۂ نظر کا اظہار ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :

" اقبال صرف مسلمانوں کی بیداری اور حق خود ارادیت کی بنا پر ان کی
آزادی کے مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے سراہے نہ جائیں گے بلکہ ایک
قدرِ اول کی حیثیت سے بھی زندہ رہیں گے جو غیر معمولی حسن اور طاقت
سے بھرے ہوئے گیت گاتا تھا اور جس کی شاعری سحرِ حلال تھی" ۲۲

رشید احمد صدیقی نے اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کیا ہے کہ اقبال کو محض شاعر سمجھ لینا زیادہ
مناسب نہیں ۲۳ - ڈاکٹر محمد حسن کا اندازِ فکر کچھ اس سے مختلف ہے ان کا خیال ہے ۔

" اقبال کے بارے میں گفتگو کرتے وقت ایک بات بڑی آسانی سے فراموش
کردی جاتی ہے اور وہ یہ کہ وہ شاعر تھے ۔ نہ ملّا مسجد نہ تہذیب کے
فرزند - نہ سیاسی لیڈر اور نہ پیشہ ور فلسفی " ۲۴

عزیز احمد نے اپنی قابلِ قدر تصنیف کے اختتامیہ جملے میں یہ فرمایا ہے :

" اقبال اگر مجدد نہیں تھے تو کچھ بھی نہیں تھے " ۲۵

" اقبال نئی تشکیل " کے مطالعے سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس میں اقبال کی مفکرانہ
عظمت زیادہ اجاگر ہوتی ہے ۔ عزیز احمد نے اقبال کے اجتہادِ فکر و نظر پر بڑا زور دیا ہے ۔
" اقبال اور جمالیات " کے لائق مصنف نے اپنی تصنیفات ۲۶ میں جو نقوش مرتب کئے
ہیں ان میں اقبال کی عظمتِ فکر کا پہلو زیادہ نمایاں ہے ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال ہے
کہ اقبال شاعر فلسفی بھی تھے اور فلسفی شاعر بھی ۲۷ اس بیان میں قطعیت کا فقدان ہے
منطقی اعتبار سے یہ بیان اصلاح طلب بھی ہے ۔

اسی طرح انگریزی زبان میں لکھنے والے ناقدینِ اقبال نے بھی اقبال کی انفرادی
حیثیت کو دو حیثیتوں میں تبدیل کر دیا ہے ۔ PHILOSOPHER POET
اور POET PHILOSOPHER کی اصطلاحوں میں الجھا دیا گیا ہے ۔ ایک اقبال

316

کے دو اقبال یہاں بھی نظر آتے ہیں۔ فہرست قدرے طویل ہے اس لئے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

ایک وقت یہ بھی ہے کہ خود اقبال نے بھی اس قسم کی غلط فہمی پیدا کی ہے یعنی وہ دونوں باتوں کا اقرار کرتے ہیں۔ اپنی شاعرانہ اور مفکرانہ دونوں حیثیتوں کا اعتراف کرتے ہیں:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ — سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ
مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ — کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ ۲۸

سر آمد روزگارِ ایں فقیری — دگر دانائے راز آید کہ ناید ۲۹
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں ۳۰

ان خیالات کے برعکس اقبال اپنی شخصیت کے دوسرے پہلو پر بھی روشنی ڈالتے ہیں مفکرانہ اور فلسفیانہ حیثیت سے الگ ہٹ کر شاعرانہ حیثیت کا بھی اعتراف کرتے ہیں:

اس طرح اقبال نے خود اس بحث کو الجھا دیا ہے۔ وہ شاعری اور فلسفی دونوں حیثیتوں کا اقرار کرتے ہیں۔ جب ہم قلت و کثرت، نفسِ مفہوم، اندازِ نظر کے معیار پر پرکھتے ہیں تو ان کی فلسفیانہ حیثیت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ فکر و نظر کے متحمل اشعار کی روشنی میں بھی یہ حقیقت سامنے آتی ہے جس سے ان کی مفکرانہ یا فلسفیانہ حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ باندازِ دگر اقبال کو اپنی فلسفیانہ حیثیت کا احساس زیادہ ہے۔ کبھی کبھی احساسِ قلندری کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ حالاں کہ یہاں درپردہ شاعری کا اظہار انکسار لے کر سامنے آتا ہے:

پسند آگئی ہے جہاں کو قلندری میری — وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے! ۳۱

غرض اس بحث میں دونوں گروہوں کے مصنفین اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں

دلائل وبراہین پیش کرتے ہیں۔ بعض وزنی بھی ہیں اور قابلِ توجہ بھی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بحث اتنی آسان نہیں۔ خلطِ مبحث کا امکان زیادہ ہے۔ اور نہ یہ یک نظر فیصلہ ہی کیا جاسکتا ہے۔ اقبالیات کا سنجیدگی اور تطہیرِ نفس کے ساتھ مطالعہ کرنے پر اقبال کی مفکرانہ عظمت زیادہ اجاگر ہوتی ہے۔ جب ہم فکر وفن کے تمام محرکات کا جائزہ لیتے ہیں، اور پیش کئے ہوئے افکار ونظریات کا، شعر وپیغام کا محاکمہ کرتے ہیں تو اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کیفیت وکمیت، نوعیت وحقیقت کے اعتبار سے بھی فکر وتفکر کی بوقلمونی کے محسوسات و مدرکاتِ قلب ونظر کو زیادہ متاثر کرتے ہیں۔ فکر وفن کے مطالعے کے بعد جو تخیلی پیکر بنتا ہے اور اس پیکر سے جو مجموعی تاثرات پیدا ہوتے ہیں ان میں فکر ونظر کی نقش گری کا عنصر زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہی فکر وفلسفہ ہی جذبۂ تخلیق کا محرکِ اول ہے۔ یہاں یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ فکر وفلسفہ، تدبر وتفکر، تعقل وشعور کے درمیان امتیاز برتنا چاہئے یا نہیں؟ اذہانِ انسانی کے معمولی تدبر وتفکر کو کیا فکر وفلسفہ قرار دیں گے؟ مگر عمومی ذہن اور مفکر کے ذہن میں خط امتیاز قائم کرنا ہوگا۔

بہ دوسرا سوال ہے کہ جب فلسفیانہ افکار وآرا کے متحمل اشعار میں شعریت، موسیقیت یا غنائیت کے علاوہ اظہار وابلاغ کی نازک ترین لطافتیں موجود ہوں تو انھیں کن حد بندیوں میں جگہ دی جائے۔ اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا موضوع کی اہمیت زیادہ ہے یا اسلوب کی۔ یہ ایک قدیم بحث ہے۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیائے ادب میں اسلوب کو بجا طور پر زیادہ اہم قرار دیا جاتا ہے۔ موضوع کی افادیت ثانوی درجہ رکھتی ہے۔ مگر دقت یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک موضوع کی افادیت، اور اہمیت زیادہ ہے۔ وہ بار بار اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلوب محض مقاصد آفرینی کے لئے وسیلۂ اظہار ہے۔

”..... فنِ شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لئے اس ملک کے خاص حالات وروایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار

کیا ہے۔" ۳۲

" میرے زیر نظر حقائق اخلاقی اور ملی ہیں زبان میرے لئے ثانوی حیثیت رکھتی ہے بلکہ فنِ شعر سے بھی بہ حیثیتِ فن کے نابلد ہوں۔" ۳۳

" حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے (SERIOUSLY) اس کی طرف توجہ کی۔" ۳۴

" ..... باقی رہی زبانِ اردو اور فنِ شاعری سو ان سے مجھے کوئی سروکار نہیں۔ میرے مقاصد شاعرانہ نہیں بلکہ مذہبی اور اخلاقی ہیں۔" ۳۵

وہ مقاصد کو یا پیغام کو زیادہ اہم قرار دیتے ہیں۔ شاعری یا اسلوب یا فن کو دوسرے درجے کی چیز سمجھتے ہیں۔ اور بہ قول ان کے انھوں نے اس حقیقت کی طرف کبھی سنجیدگی سے توجہ صرف نہیں کی۔ فن مقصود بالذات نہیں بلکہ خیالات و پیغام زیادہ اہمیت کے متقاضی رہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں کہیں کہیں زبان و بیان کی غلطیاں پائی جاتی ہیں اور ان کی زندگی سے لے کر اب تک شعر و ادب کے نقادوں نے ان پر جا اور بے جا دونوں قسم کے اعتراضات کئے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس قسم کے تمام اعتراض ان کے کلام کے جادو کو کم نہ کر سکے۔ ہمیں اقبال کے کلام میں صرف زبان و بیان کی خامیوں پر ہی اکتفا نہ کرنا چاہئے بلکہ بہ قول پروفیسر سید احتشام حسین :

" اقبال کے یہاں ادب اور قواعدِ زبان اور محاورہ کی غلطی نکالنا اقبال کی کمزوری یا توہین نہیں ہے بلکہ اس زبان اور نسل کی توہین ہے جو اقبال کی دنیا میں صرف یہی تلاش کر کے مطمئن ہے اور اس طاقت کو نہیں دیکھتی جو نسلوں کی تقدیر بدل سکتی ہے۔" ۳۶

گویا وہ موضوع یا مقاصد کو فن یا شاعری پر قربان کر دینے کے لئے بھی تیار ہیں۔ حالاں کہ یہ غلطی بھی ہے خواہ کسی درجے کی ہو۔ تاریخی عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فکر و نظر کی آواز بازگشت کائنات کی بسیط فضاؤں میں اکثر و بیشتر گم ہو جایا کرتی ہے۔ مگر اسلوب و

فن کو، جسے خونِ جگر سے سیراب کیا جاتا ہے۔ قیام و دوام حاصل رہتا ہے اصول اور مبادیاتِ فکر و نظر میں تغیر و تبدل ہی نہیں۔ تکذیب و تکفیر کی مثالیں بھی اکثر پائی جاتی ہیں۔ ماضی کے نظریات حال میں اور حال کے مستقبل میں باطل قرار دیئے جا رہے ہیں۔ چوں کہ اقبال کے یہاں فن مقصود بالذات نہیں ہے۔ اس لئے وہ پیغام کو زیادہ اہم قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کہیں کہیں اقبال کے یہاں ایک ناصحانہ انداز پیدا ہو گیا ہے۔ جو اکثر اسلوب کے پرستاروں کے دلوں پر گراں گزرتا ہے۔ اور جب اقبال کی توجہ اس طرف پڑتی ہے تو فکر و فن کا امتزاج نظر افروزی دلاویزی سے لبریز پیکر تراشی کے مرقعے پیش کرتا ہے۔ یہاں پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے فکر و نظر کے متضاد و متخالف پہلو پر روشنی ڈالی جائے۔ یعنی اقبال یہ اقرار کرتے ہیں:

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو
کہ فطرت خود بہ خود کرتی ہے لالے کی حنابندی ۳۷

اقبالیات کے ذکر میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ارشادات ایک وقیع حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر ڈاکٹر صاحب اقبال کے اس نقطۂ نظر کی تائید میں اپنے منصبِ تنقید و تبصرہ سے قدرے ہٹے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اپنے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"جس طرح موسمِ بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوشِ حیات سے کونپلیں پھوٹتی ہیں۔ اسی طرح جب شاعر کا تخئیل پختہ ہو جاتا ہے تو اس سے تراوشِ فکر فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے جس طرح فطرت خود بہ خود لالے کی حنابندی کرتی ہے۔ اسی طرح حقیقی شاعر کو مشاطگی کی حاجت نہیں ہوتی۔" ۳۸

فنکار اور نقادِ فن دونوں اس کائناتی حقیقت کو نظر انداز کر رہے ہیں کہ لالے کی حنابندی کی تمام ذمہ داریاں خود فطرت کے ذمہ ہیں کیوں کہ وہ لالے کی خالق بھی ہے تزئین و تربیت اور زرخیزی و نمو سے لے کر برگ و بار کی ساری ذمہ داریاں کائنات

فطرت کے سر ہیں اور مشاہدات و تجربات بھی یہی بتاتے ہیں۔ شعر یا نظم کا خالق شاعر ہے۔ حسن آفرینی اور فن میں مشاطگی کی ضرورت مسلم ہے اور اس کی ذمہ داری فنکار یا خلاقِ فن کے سر عائد ہوتی ہے۔ اس حقیقت سے وہ آنکھیں چرا نہیں سکتا۔ خواہ تخیل کتنا ہی پختہ ہو جائے۔ تراوشِ فکر کتنی ہی ترقی کر جائے حسنِ مشاطگی کی ضرورت ہمیشہ باقی رہے گی۔ یہاں آمد اور آورد سے خلطِ مبحث نہ کیا جائے۔ آمد کے بعد بھی فنکار تراش و خراش اور بہتر سے بہتر صورت گری کے وسائل ڈھونڈھتا رہتا ہے۔ وہبی اور کسبی نقطۂ نظر کے ساتھ بھی یہ پہلو زیرِ غور رہتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آمد اور وہبی فن پاروں میں حسنِ معنی بے پناہ ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ مشق و مزاولت کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے۔ خواہ نوعیت اور کیفیت کے اعتبار سے یہ ضرورت قلیل ہی کیوں نہ ہو۔

یہ اقبال کے فکری پہلو کا ایک جائزہ تھا اب تضادِ فکر کا دوسرا پہلو بھی پیش کیا جاتا ہے یعنی ایک طرف اقبال حسنِ معنی کے لئے مشاطگی کی ضرورت کو نظر انداز کر دیتے ہیں مگر اس کے برعکس دوسری طرف اس مشاطگی کی ضرورت کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں۔ فنی پاروں کو خواہ وہ سنگ تراشی یا بت گری کے دلاویز و طرب ناک حسین و جمیل پیکر ہوں یا ہوش ربا مغنی، شعلہ نفس کے جاں آفریں نغمے ہوں۔ خواہ وہ رقاصۂ بے مثال کی قیامت خیزیاں اور حشر سامانیاں دشمنِ ایمان و آگہی بن کر نظروں کو سرور، دلوں کو انبساط محسوسات کو نفسِ مسیحائی بخشنے والی ہوں یا کسی شاعر یا مصور کے الفاظ و معنی کے پردوں میں چھپے ہوئے رنگ و نور کے نظر افروز کاغذی پیرہن ہوں۔ خونِ جگر کی نمود کے بغیر ناتمام رہتے ہیں؛

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اقبال کے تمام کلام میں "خونِ جگر" کی تلقین بہ کثرت پائی جاتی ہے۔ بلکہ ان کے نظریۂ فن کا دارومدار اس "خونِ جگر" پر ہے۔ اور اس خونِ جگر کو ہزار رنگ سے اقبال نے پیش کیا ہے۔ ان کا یہ نقطۂ نظر پورے نظریۂ فن اور زندگی پر حاوی ہے۔ یہ تو اقبال کا محض انکسار ہے کہ وہ مشاطگی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ایک دوسری جگہ واضح طور پر اس کی تلقین کرتے ہیں،

کوشش سے کہاں مردِ ہنر مند ہے آزاد ۔۔۔ ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خداداد
مے خانۂ حافظ ہو کہ بت خانۂ بہزاد ۔۔۔ خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد[1] ۔۔۔ بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا

اگر پہلے شعر کا تجزیہ کیا جائے اور تھوڑا سا غور و فکر بھی کیا جائے تو ایک طرف اقبال کا اعتراف خود ان کے بیان کی تردید کرتا ہے دوسری طرف ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے خیال سے بھی تعارض ہوتا ہے۔ شاعر کا تخیل کتنا ہی پختہ ہو جائے، اس کی 'نزادشِ فکر' کتنی ہی ترقی کر جائے بہ قولِ اقبال خداداد تخلیقی قوتوں کی فراوانی کے باوجود مردِ ہنر مند اپنی تخلیقات سے بے نیازانہ اور آزادانہ چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ محنتِ پیہم کی ضرورت ہمیشہ پڑتی ہے۔ بغیر اس محنتِ پیہم کے اسرارِ فن کے جوہر نہیں کھلتے۔ اقبال کی سیرت، ملفوظات اور باقیات و نوادرات میں اس کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں کہ وہ ہمیشہ اشعار میں اصلاح کرتے رہے ہیں۔

ابتدائی نظموں کے ابتدائی متون اور بعد کے تصحیح و مرتب شدہ کلام کے درمیان جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ گو ملفوظات اور سیرت نگاروں نے اقبال کی کیفیتِ شعر گوئی پر متعدد واقعات قلم بند کئے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت نے انھیں بڑی فیاضی کے ساتھ شعر گوئی کا ملکہ عطا کیا تھا ایک ایک نشست میں یا ایک شب میں کافی اشعار قلم بند ہو جاتے تھے اس میں دو رائے نہیں ہے۔ لیکن وہ اپنے اشعار جو محض آمد اور سر تا پا آمد کے نتائجِ فکر ہوتے تھے۔ ان میں بھی اصلاح کرتے تھے اور مجموعۂ کلام میں کلام کا ایک ایسا حصہ بھی موجود ہے جو طبیعت

پر زور دے کر موزوں کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا یہ خیال زیادہ صحیح نہیں کہ۔

"اقبال کا تمام کلام آمد کا نتیجہ ہے اس میں آورد کو کہیں دخل نہیں۔" ۱۴

آمد اور آورد کی تفریق زمانۂ مابعد کی دریافت ہے اور اس کی حقیقت بھی مشکوک ہے۔ منطقی اور سائنٹفک نقطۂ نظر سے ہر تخلیق کے لئے آورد اور محنتِ پیہم کی ضرورت پڑتی ہے۔

میرا خیال ہے کہ اقبال کے کلام کا ایک چوتھائی حصہ محض آورد کا نتیجہ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے اشعار کو بھی آمد سمجھ لیا جائے۔ ورنہ اس چوتھائی حصہ کلام کو ذہن و فکر پر زور دے کر قلم بند کیا گیا ہے۔ چوں کہ اقبال کی طبیعت میں شعر گوئی کا ملکہ بدرجۂ اتم موجود تھا اس لئے بھی کبھی کبھی ان کی یہ کیفیت عام قاری کو دھوکا کھا دے جاتی ہے۔

امرِ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت بہت ہی تہ دار اور ذہنی خیز ہے۔ تفکر و فلسفہ، شعر و فن، مقصد و پیغام کا ایسا حسین امتزاج ہے کہ اقبال کے علاوہ دوسری جگہ اس کی نظیریں بہت ہی مشکل سے ملتی ہیں۔ یہ اقبال کی عظیم المرتبت شخصیت کا کمال ہے۔ انھوں نے فلسفہ کی بے جان خشک، منطقی استدلال و مباحث کو شعر و فن کے نازک ترین مرقعوں میں پیش کر کے دونوں کو زندۂ جاوید بنا دیا۔ فلسفہ و شعر کی یہ آمیزش اقبال کی انفرادیت کی ضامن ہے۔ اقبال کے فلسفہ و شعر پر تنقیدی نظریں اس کی فسوں کاریوں اور سحر انگیزیوں کو کم نہ کر سکیں۔ ان کے فلسفہ کی تنقید فن کو زیرِ کمند نہ لا سکی اور نہ فلسفے کی تنقید فن کے جادو کو کم کر سکی بلکہ جذبۂ تحسین بڑھتا ہی گیا۔ یہاں فکر کی بلند عظمت، رفعتِ تخیل، شاعرانہ جذبۂ تخلیق، لطیف خیالات، غنائیت و موسیقیت نے فلسفہ کو ہر قسم کے طعن و تشنیع سے محفوظ رکھا۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے ایک صائب رائے پیش کر کے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

"...... اقبال کے یہاں مذہب، فکر اور فن تینوں کا بڑا اچھا امتزاج ملتا ہے۔ یہ فلسفہ کا کمال بھی ہے اور زوال بھی۔ اقبال کے فلسفہ کی کوئی تنقید اس کے فن کے جادو کو کم نہیں کر سکتی۔ وہ ایک عظیم المرتبت آرٹ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ جو بلند ہے اور اتنا بلند ہے جس پر تنقید کی

کمند مشکل سے ڈالی جا سکتی ہے۔" ۴۲

اول تو ان کا فلسفۂ زندگی بڑا ہی جان دار ہے۔ کیوں کہ اس کا مرکزی نقطۂ خیال "انسان" ہے۔ اور وہ انسان جو اس گزرگاہِ ہستی کا راز دار ہے۔ جس کے دم سے اس عالم کی رنگینیاں قائم ہیں۔ جو اس ہستی کا امین اور پاسبان ہے یہ وہ بنیادی محور ہے جس کے گرد اقبال کا فلسفۂ کائنات گردش کرتا ہے۔ اس لئے وہ فلسفۂ زندگی زندۂ جاوید ہے۔ اور اس کی گوناگوں اہمیت تا دیر قائم رہے گی۔ ممکن ہے کہ ایسا بھی زمانہ آجائے جب اس دستورِ حیات کو سلسلۂ فکر میں کوئی جگہ نہ ملے مگر اس وقت بھی اقبال، فراموش نہیں کیئے جائیں گے کیوں کہ ان کی دوسری حیثیت بھی ہے اور وہ عظیم فنکار کی ہے۔ مگر یہ اندیشہ گریز پا سے زیادہ اہمیت کا حامل نہیں کیوں کہ بہ قول پروفیسر سید احتشام حسین،

"...... اگر ان کے فلسفے کی تفصیلات سے الگ ہو کر دنیا کی ترقی پسند طاقتوں کے مخصوص رجحانات کے متعلق ان کے فیوض کا جائزہ لیں تو یہ معلوم ہوگا کہ ان کے افکار انھیں ہر زمانے کے بڑے شعراء کے جھرمٹ میں جگہ دلائیں گے۔" ۴۳

فکر و فن پر بحث کرتے وقت ہمیں یہ نظر انداز نہ کرنا چاہیئے کہ تنقید و تبصرہ، افہام و تفہیم کی راہوں پر پابندی لگانا مناسب نہیں۔ جب اقبال کا اور ان کے فکر و نظر کا جائزہ لیں تو فکر و نظر سے متعلق قطعیت کا حکم صادر کرنے سے گریز کرنا چاہیئے۔ دنیائے فکر و نظر میں قطعیت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ تدبر و تفکر کے گوشوں کو ہمیشہ کھلا رکھنا چاہیئے۔ اقبال پرستوں نے کبھی کبھی اس کا بھی مظاہرہ کیا ہے۔ جو اقبال کو صحیح طور پر سمجھنے میں پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔ پروفیسر میاں محمد شریف نے ان حقائق کی طرف روشنی ڈالتے ہوئے بڑی اچھی بات کہی ہے۔

"..... یہ بات بڑی جراءت کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم گزشتہ سات سو سال میں پیدا ہونے والے سب سے بڑے اسلامی طباع کے خیالات پر

انتقاد کریں۔ لیکن اقبال کے نظریے کو قطعی فرض کرلیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم فکر کے دھارے کو روک دیں۔ خود اقبال کو اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی ہر دم رواں ہے۔ اور اس کے امکانات لامتناہی ہیں۔ ہر شخص کا فرض ہے کہ صداقت کا سراغ لگائے۔" ۴۴

فکرِ اقبال ارتقاپذیری کے ساتھ ساتھ اپنے اور دیگر مفکرین کے خیالات پر تنقیدی نقطۂ نگاہ بھی ڈالتا رہا۔ دوسرے مفکرین کے خیالات پر اقبال نے بڑی شد و مد کے ساتھ تنقید کی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ تنقید کس حد تک درست ہے۔ اقبال کا اپنے فکر و فن پر تنقیدی نقطۂ نظر چند حقیقتیں پیش کرتا ہے۔ خیالات کی ارتقاپذیری کے ساتھ ساتھ ناقدانہ نقطۂ نظر کی بھی اہمیت ہے۔ اقبال کی فکری سرگزشت کی کہانی بڑی ہی دلچسپ اور سبق آموز ہے۔ اور اس سرگزشت سے اقبال اور اقبال کے ناقدین کو سمجھنے میں بہت سی آسانیاں فراہم ہو جاتی ہیں۔ اس سرگزشت میں دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ نظرِ ثانی کے ساتھ ساتھ خیالات و افکار میں رجوع بھی کرتے رہے۔ چوں کہ فکرِ اقبال کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ وہ استخراجِ نتائج میں تیز روی کے زیادہ دل دادہ تھے۔ اکثر و بیشتر معمولی تدبر و تفکر کے بعد جلد نتائج برآمد کر لیتے تھے اور آخر میں اس پر نظرِ ثانی کرتے کیوں کہ عجلت کا فیصلہ دیرپا نہیں ہو سکتا۔

یہی وجہ ہے کہ نقادوں نے اقبال کے تضادِ فکر پر اچھی خاصی توجہ صرف کی ہے۔ بعض صاحبِ قلم کے فرمودات تو ناقابلِ ذکر ہیں۔ چند سال پیشتر اقبال کا "تضادِ فکر" اہلِ علم حضرات کے درمیان ایک موضوعِ بحث بنا ہوا تھا۔ 'آج کل' کے یکم فروری اور ۱۵ فروری ۱۹۷۶ء کے دونوں شماروں میں میکش اکبرآبادی نے "علامہ اقبال کے متضاد نظریے" کے عنوان سے دو مضامین سپردِ قلم کئے۔ یکم اپریل کے شمارے میں پروفیسر تاثیر نے جواب میں مضمون لکھا ۱۵ مئی اور ۱۵ جون کے شماروں میں "اقبال کی وحدتِ فکر" کے عنوان سے غلام محمد بٹ نے میکش اکبرآبادی کی تردید میں مضامین لکھے۔ یکم اگست اور ۱۵ اگست کے شماروں میں شبیر محقق القادری نے بھی تردیدی مضامین سپردِ قلم کئے۔ میکش اکبرآبادی نے ۱۵ ستمبر

اور یکم اکتوبر کے شماروں میں ان مضامین کے جواب میں مضامین لکھے۔ ان تمام مضامین میں میکش اکبرآبادی اور پروفیسر تاثیر کے مضامین قابلِ توجہ ہیں۔ ستمبر ۱۹۵۴ء کو اسی رسالے میں ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے ایک پُر مغز مضمون 'تضادِ فکر' پر سپردِ قلم کیا جو بعد میں اردو زبان اور ادب' میں شامل کر لیا گیا۔

جب ہم اقبال کے ارتقائے فکر پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ تضادِ فکر زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتا۔ 'اسرارِ خودی' کے پہلے ایڈیشن میں خواجہ حافظ کے متعلق جو اشعار موجود تھے ان میں خواجہ حافظ کو نشانۂ تنقید بنایا گیا تھا۔ اس تنقید سے ایک ہل چل مچ گئی تھی۔ بڑے بڑے ثقہ اور ریشہ دراز قسم کے صوفی منش میدان میں اتر آئے تھے۔ اقبال کے دیرینہ دوست بھی اس معرکے میں دست گریباں نظر آنے لگے تھے۔ کہنا مقصود یہ ہے کہ ایک طرف تو اقبال خواجہ حافظ پر تنقید کرتے ہیں دوسری طرف وہ عرفی کو بہ نظرِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ جب کہ عرفی کا کوئی خاص مثبت فکری رجحان نہیں ہے۔ عام فارسی شعراء کا اندازِ فکر یہاں بھی موجود ہے۔ حافظ کے خیالات اور عرفی کے خیالات میں کوئی بہت بڑا اختلاف موجود نہیں ہے۔ حافظ کے مقابلے میں بھی عرفی کا کوئی حرکی، انقلاب انگیز نظریۂ زندگی نہیں جس سے عرفی کو ممتاز و ممیز کیا جا سکے۔ جب مولانا اسلم جیراج پوری نے اقبال کو توجہ دلائی تو انھوں نے اپنے خیال سے رجوع کر لیا۔

" . . . عرفی کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی۔ مثلاً :

گر فتم آں کہ بہشتم دہند بے طاعت   قبول کردن صدقہ نہ شرطِ الفاوت است

لیکن اس مقابلے سے (خواجہ حافظ اور عرفی) میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔" ۴۸

اسی طرح بیدل کے فکر و نظر کے متعلق بھی اقبال نے ایک خیال قائم کر لیا تھا کہ بیدل بھی زندگی کا مثبت، اور سعی و حرکت کا فلسفہ نہیں رکھتے بلکہ یاس انگیزی و مایوسی کا نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ اقبال نے 'بیدل' میں یہ شعر پیش کیا تھا:

نزاکت ہاست در آغوشِ مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

"مرزا بیدل علیہ الرحمہ لذتِ سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو
جنبشِ نگاہ تک گوارا نہیں۔" ۴۶

یہاں پر مرزا بیدل کی صریح طور پر تنقید کی گئی ہے۔ اقبال کا جو پیغام ہے زندگی اور کائنات کا جو حرکی تصور ہے ظاہر ہے کہ یہ شعر اس تعلیم کے منافی ہے۔ اس لئے اقبال نے اس شعر کی رو سے ان کے خیال کی تردید کی۔ مگر بعد میں ان کے متعلق اگر ملفوظات کی یہ روایت صحیح مان لی جائے تو یہ خیال بھی ملتا ہے۔

"بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحبِ خرام ہے۔ اس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے الفت ہے۔ بیدل نے ایک شعر لکھا ہے۔ خرام می نشست کی ترکیب استعمال کی ہے۔ گویا سکون کو بھی بہ شکلِ حرکت دیکھا ہے۔" ۴۸

اس طرح ان دونوں بیانوں میں کتنا تضادِ فکر پایا جاتا ہے۔ مگر یہ دراصل تضادِ فکر نہیں۔ بلکہ ارتقائے فکر ہے۔ اسی مذکورہ بیان میں غالب کی تنقید ہے۔ جب کہ غالب پر بانگِ درا حصہ اول میں ایک نظم ہی ستائشی انداز میں موجود ہے۔ جس میں ان کی عظمتِ فکر کا اقرار کرتے ہوئے گوئٹے کا ہم نوا کہا گیا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اسرار کے دیباچے میں اقبال نے امیر مینائی کے متعلق لکھا تھا۔

"۔۔۔۔ اور امیر مینائی مرحوم بھی یہ تعلیم دیتے ہیں کہ؛
دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر ذہن تصویر کا۔" ۴۹

اس سے پہلے اقبال اپنی ابتدائی غزل میں امیر مینائی کی تعریف میں یہ شعر کہہ چکے تھے جو ابتدائی دور کا شعر ہے۔

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر اقبال ۔۔۔ میں بت پرست ہوں رکھ دی یہیں جبیں میں نے ۵۰

اور اسرارِ خودی کا، دیباچہ اس سے تقریباً دس سال بعد لکھا گیا۔ اس طرح یہ تضادِ فکر دراصل ارتقائے فکر ہے۔ تضادِ فکر یا ارتقائے فکر کی یہ چند مثالیں پیش کی گئی ہیں ورنہ فکر اور فن میں ارتقا کی مثالیں بہ کثرت پائی جاتی ہیں۔ خودی سے بے خودی تک۔ وطنیت سے بین الاقوامیت تک۔ ارتقائے فکر کے ارتعاشات ہیں۔

اقبال چوں کہ ذہین اور حساس واقع ہوئے تھے۔ ان میں جذبات کی فراوانی تھی۔ احساس میں شدت اور تیزی بھی تھی۔ ان محرکات کی وجہ سے وہ کبھی کبھی نتائج تک پہنچنے میں پیچ وخم سے بھی گزرتے تھے۔ جس کی وجہ سے ذہنِ اقبال کو سمجھنے میں پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔

بعض نقادوں نے انھیں وجوہات کی بنا پر اقبال کے فکر وفن کے متعلق چند استفہامیہ اشکالات پیدا کئے ہیں۔ جنھیں وہ فکر ونظر کے تناقصات کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ حالاں کہ یہ تناقصات نہیں ہیں بلکہ ارتقائے فکر کے رنگین اور تہ دار پہلو ہیں۔ مجنوں گورکھپوری نے بار بار ان تناقصات کا تذکرہ کیا ہے۔ اکثر وبیشتر وہ جادۂ اعتدال سے ہٹے ہوئے نظر آتے ہیں۔

"اقبال کی شخصیت اور ان کی شاعری دونوں ایسے تناقصات کی حامل ہیں جو کسی طرح شیر وشکر نہیں ہوسکتے۔" ۵۱

نقادِ موصوف نے جن تناقصات کی طرف اشارے کئے ہیں وہ دراصل بنیادی طور پر تعبیرات کی غلطی سے موسوم کئے جاسکتے ہیں۔ تنقید اور تخلیق کے رشتوں کے ساتھ ساتھ فکری ارتقا اور گرد وپیش کے بیرونی اثرات کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہئے۔ یہ اضداد یا تناقصات ارتقائے فکر کے نتائج ہیں۔ اسے سمجھنے کے لئے ان میں ربط اور تاریخی تسلسل کو بھی ذہن نشین رکھنا چاہئے۔ ورنہ اس کا امکان ہے کہ تنقید وتبصرہ کا مقصد فوت ہوجائے۔ اقبال کے فکر وفن کے حسین امتزاج پر بیشتر نقادوں نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ ان کے خیال میں یہ اقبال کی انفرادیت ہے۔ جس میں الوہیت وابلیسیت، جلال وجمال، مذہب وسائنس، مشرق ومغرب، جدید وقدیم سبھی شامل ہیں۔ مجنوں

گورکھپوری کی اس قابلِ قدر تصنیف میں خود ان کے بیانات نے تناقصات پیدا کئے ہیں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ اقبال کے متعلق لکھا ہے کہ

"اقبال اس راز سے واقف تھے کہ زندگی ضدین کی آمیزش کا نام ہے۔" ۵۲

ضدین کی اس آمیزش کو تسلیم کر لینے کے بعد کیا تناقصات کی واقعی قدر و قیمت باقی رہتی ہے؟

اقبال کی نگاہیں کبھی کبھی جزئیات پر پڑتی ہیں تو کلیات کو نظر انداز کر دیتی ہیں اور کبھی کلیات کو خاطر میں لاتی ہیں تو جزئیات کو پس پشت ڈال دیتی ہیں۔ جزئیات یا فروعات کو نظر انداز کر دینے سے عام قاری کو دقتیں پیش آتی ہیں۔ قاری ان میں ربطِ باہمی کی جستجو کرتا ہے۔ ناکامی کا احساس تاویلات و تعبیرات کی غلطی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال کا ذہن مفکر کا ذہن ہے۔ وہ قاری کے ذہن کو بھول جاتے ہیں۔ انھوں نے چند تصورات پیشِ گفتار کے طور پر تسلیم کر لئے اور عام قاری سے پُر امید ہیں کہ وہ اپنی ذہنی بساط کے اعتبار سے ان خلاؤں کو پس منظر میں پُر کرے گا۔ مگر یہ تصورات پُر ہونے کی بجائے قارئین کے لئے مشکل کا سبب بن جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے فکر و فلسفہ کے متعلق فیضانِ نظر، نکتہ سنجی، ژرف نگاہی، آگہی و بصیرت کی ضرورت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ اقبال نے اپنے قارئین کی ذہنی بصیرت و آگہی کے متعلق زیادہ غلط اندازہ نہیں لگایا تھا۔ فلسفیانہ خطبات کے سلسلے میں سید نذیر نیازی کو لکھتے ہیں۔

"…. گو مجھے شبہ ہے کہ عام لوگ اس سے مستفیض ہو سکیں گے۔ علما جنھوں نے فلسفہ کا خاص طور پر مطالعہ کیا ہے وہ میرا مقصد سمجھ سکیں گے۔" ۵۳

فکرِ اقبال کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ انھیں اپنے نظریات کے متضاد و متخالف عناصر میں بھی اگر کوئی جزوی خوبی نظر آتی ہے تو اسے قبول کر لیتے ہیں۔ کل سے قطع نظر فروعات کو تسلیم کرنے میں انھیں کوئی عار محسوس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر ناقدینِ اقبال نے ان کے بعض پہلوؤں پر سخت تنقید کی ہے۔ مسولینی، ابلیس، نتشے وغیرہ کے متعلق اقبال کے جو ارشادات ہیں ان میں اس تضادِ فکر کو زیادہ اجاگر کیا گیا ہے۔ حالاں کہ اقبال کا

قصور صرف یہ ہے کہ انھیں جہاں کہیں بھی اپنے نقطۂ نظر کی تائید ملتی ہے اسے قبول کر لیتے ہیں
اسی طرح نقادوں نے اقبال کے فلسفۂ حرکت و عمل سے بھی تعارض کیا ہے۔ بعض نے تو اسے ہدفِ ملامت سمجھا ہے جس کی بنا پر اقبال کو فاشسٹ، آمر مطلق العنان اور انسان دشمن تک کے الفاظ سے یاد کئے ہیں۔ اقبال نے جو توازن پیش کیا ہے۔ ناقدینِ فن نے اسے پسِ پشت ڈال دیا۔ صرف عقابیت، شاہینیت پر ان کی نظریں مرکوز ہوگئیں یہی وجہ ہے کہ انھیں اقبال کو فاشسٹ کہنے میں دقت پیش نہ آئی۔ مجنوں گورکھپوری اسی طبقۂ خیال کے نمائندے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

"آخری دور میں اقبال کی شاعری میں ایک اور میلان پیدا ہوگیا جو حجازیت سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور جس کو ہم عقابیت کہیں گے جو ایک قسم کی فاشیت (FAS, CISM) ہے جس طرح اقبال کے تصور میں حجاز نے اپنا تسلط جمالیا تھا۔ جس طرح عقاب، شاہین شہباز اور چیتے جیسے سفاک جانوروں نے بھی ان کی فکر و بصیرت میں ایک مرکزی حیثیت اختیار کرلی تھی۔ وہ ان میں بالخصوص مردِ مومن میں انھیں پھاڑ کھانے والے جانوروں کی خصلت دیکھنا چاہتے ہیں، سنئے کتنی لذت لے کر کہتے ہیں:

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

ذرا ہم آپ تھوڑی دیر کے لئے سوچیں کہ اگر یہ غارت گرانہ میلان عام ہو جائے تو ہماری دنیا کا کیا حال ہوگا اور وہ رہنے کے لئے کیسی چیز ہوگی" ۵۴
سردار جعفری نے اپنے خیالات کو اس طرح پیش کیا ہے۔

"اقبال کا شاہین بہادر بھی ہے اور خول خوار بھی، درویش بھی ہے اور بگلا بھگت بھی" ۵۵

سردار جعفری نے اقبال اور مسولینی کی فکری مماثلت پر بھی خامہ فرسائی کرتے

ہوئے رقم طراز ہیں کہ اقبال کا بھی وہی خیال ہے جو مسولینی کہا کرتا تھا یعنی

"جنگ لہو گرم رکھنے اک بہانہ ہے" ۵۶

اختر حسین رائے پوری جو اسی قبیل سے تعلقِ خاص رکھتے ہیں۔ اقبال کے فکر و فن سے متعلق ان کے خیالات انتہاپسندی کے ساتھ ساتھ عدم توازن کی بہترین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ چوں کہ وہ ایک پوری جماعت کے نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہیں اس لئے انہیں زیرِ بحث لایا جا رہا ہے۔ ورنہ ان کے تنقیدی رجحانات صحیح طور پر معتبر تنقیدی صلاحیتوں سے عاری ہیں۔

"یہ فیضِ مسولینی کا ہے جو اطالیہ کی بہبودی کے لئے ساری دنیا کو فنا کر سکتا ہے جو اطالیہ کے سرمایہ داروں کا سپہ سالار ہے جو جنگ کو انسانیت کے لئے شیرِ مادر بتاتا ہے۔ اقبال ایسے ڈکٹیٹر کو ہی اسلامی پاکستان کے استحکام کا ضامن سمجھتا ہے" ۵۷

سردار جعفری کا ایک قول یہ بھی قابلِ غور ہے۔

"یہ اقبال کا مستقل تضاد ہے کہ وہ اپنی شاعری میں حسین و جمیل دنیا کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں ان کا فلسفہ اس دنیا کے تباہ کرنے والے افراد کی پیدائش میں مدد کرتا ہے" ۵۸

ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہے کہ اقبال کا فلسفۂ حرکت و عمل اور اس کے متعلقات اور مردِ مومن بھی ناپسندیدہ قرار دیئے گئے ہیں۔ ان عبارتوں میں بھی وہی عدم توازن برقرار ہے۔ ورنہ اقبال کے فکر و نظر کا غائر مطالعہ بتاتا ہے کہ افکار و نظریات میں توازن اور ہم آہنگی قائم ہے۔

اور یہ توازن یا ہم آہنگی اتفاقیہ نہیں ہے بلکہ ذہن و شعور کا تربیت یافتہ نظام ہے جس پر فکری بصیرت کا پورا پورا زور صرف کیا گیا ہے۔ اقبال کو اپنے قارئین کا اور ان کی ذہنی و فکری بصیرت کا پورا احساس تھا۔

مجنوں گورکھپوری کا بیان تحقیقی طور پر غلط ہے۔ اقبال کے یہاں شاہین کی علامت

بہ قولِ سردار جعفری[59] ۱۹۲۰ء کے بعد ابھرتی ہے۔ ویسے ثبوت میں بانگِ درا کی نظم "اسیری" کا یہ شعر پیش کیا جاسکتا ہے:

شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہیں کردہ اند ۶۰

طلوعِ اسلام (۱۹۲۲ء) میں مسلم قوم کو خطاب کرتے وقت یہ شعر پیش کیا گیا ہے:

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا ۶۱

جہاں تک لفظِ شاہین کے استعمال کا سوال ہے اب تک کی دریافت کے مطابق یہ لفظ پہلی بار "نالۂ یتیم" میں استعمال کیا گیا ہے اور "نالۂ یتیم" بالکل ابتدائی نظم ہے یعنی انیسویں صدی کے بالکل آخر کی نظم ہے:

صیدِ شاہینِ یتیمی کا پھڑکنا اور ہے
نوک جس کی دل میں چھپتی ہو وہ کانٹا اور ہے ۶۲

دنیائے شعر و ادب کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ فن کار کی کچھ اپنی پسندیدہ علامتیں استعارے، اور تشبیہیں ہوتی ہیں۔ جن سے وہ مقاصد آفرینی کا کام لیتا ہے۔ اقبال کے شعر و ادب میں بھی ایسی بہت سی مثالیں ہیں، شہباز و شاہین، لالۂ صحرائی، چاند اور تارے، وغیرہ ایک طرف، شاعرانہ علامتوں کے طور پر استعمال کئے گئے ہیں۔ دوسری طرف فکر و نظر کے لئے بھی انہیں بروئے کار لایا گیا ہے۔ اقبال کے نزدیک ان میں بڑی دلکشی ہے۔ جہاں تک شہباز و شاہین کا تعلق ہے۔ جوشِ حیات یا ولولۂ حیات کی بے پناہ قوت اقبال کے لئے کشش کا سبب ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی خوبیاں قابلِ تذکرہ ہیں جن کا ذکر اقبال کے یہاں بڑی صراحت سے ملتا ہے۔ یعنی شاہین کی خودداری، بلند پروازی، غیرت مندی، ارضیت سے بے تعلقی اور خلوت نشینی ۶۳ جیسے صفات بھی اقبال کے لئے وجہِ کشش ہیں۔ بہ قولِ ڈاکٹر یوسف حسین خاں۔

"اقبال توانائی کا قدرداں ہے چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں

ہیں عالمِ فطرت میں یا عالمِ انسانی میں ؛؛ ۶۴

یہی وہ عنصر ہے جس کی بنیاد پر اقبال کے چند نقادوں نے فکر و نظر کا تضاد بیان کر کے طرح طرح کی الجھنیں پیدا کی ہیں۔ اقبال کے نزدیک اپنوں اور غیروں میں اس قسم کی تفریق نہیں ہے۔ وہ قوت کا قدر داں ہے خواہ وہ متضاد عناصر میں ملے یا کہیں اور۔ یہ قدر اور قوت جہاں کہیں بھی ملے اقبال کے نقطۂ خیال میں محترم ہے۔ اقبال جزوی طور پر اسے محترم سمجھتے ہیں۔ کلی طور پر اس پیکر سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں انھیں وہ ہرگز قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ فکر و نظر کی دنیا میں کسی شئے کو محبوب و مردود قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی قدر دان کا تعین کیا جائے۔ ایک قدر اپنی جگہ پر قابلِ پذیرائی ہے خواہ وہ غلط پیکر سے وابستہ ہو ایک پیکر میں بیک وقت بہت سے اقدار جمع ہو سکتے ہیں وہ پیکر فی نفسہٖ مکروہ ہو سکتا ہے اور اس کی تجسیم کے بہت سے اقدار نامراد و ناسزاوار ہو سکتے ہیں مگر چند قدریں ایسی بھی ہو سکتی ہیں، جن کے نقوش لافانی ہوں، جن کی افادیت مسلم ہو جو زندگی اور کائنات کی آرائش میں کام آسکیں۔ عقل و دانش کا تقاضا یہ نہیں کہ ان مثبت اقدار کو بھی نامراد ناسزاوار سمجھ کر پسِ پشت ڈال دیں۔ اس ایک قدر کے تلاش و تجسس میں اقبال کے فکر و فن میں ایسے متضاد و متخالف پیکر جمع ہو گئے ہیں۔ جن پر بہ ظاہر تضادِ فکر کا گمان ہوتا ہے۔ یہ حقیقت سمجھ لینے کے بعد تضاد کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک طرف شہباز و شاہین کے دل دادہ ہیں۔ دوسری طرف کنجشک فرومایہ کے ساتھ ساتھ رعنا غزال تاتاری سے محبت رکھتے ہیں۔ یزداں کے ساتھ ابلیس کو بھی جگہ دیتے ہیں۔ مسولینی، نتشے کے ساتھ کارل مارکس، برگساں، مصطفےٰ کمال، جمال الدین افغانی گوتم بدھ، اور بھی دوسرے تاریخی اعلام و اسمار کا تذکرہ ہوتا ہے۔ مگر ان میں اقبال کے نقطۂ نظر سے ایک قدر مشترک ہے جس سے ہم آہنگی برقرار رہتی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے بڑی وضاحت سے اس کی تاویل پیش کی ہے۔

”اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نتشے اور ٹالسٹائے، برگساں اور کارل مارکس، مصطفےٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر

آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے
کہ اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔" ۶۵

یہ وہی ہم آہنگی ہے جس سے اقبال کو اپنے نقطۂ نظر کی تائید ملتی ہے۔ ان اسماء و اعلام میں اگر کوئی چیز کسی وقت پسند آتی ہے تو کردار کے اس عنصر کی تعریف کرتے ہیں۔ سکندر و مسولینی کی تعریف کو وجہ جواز بنا کر چند ناقدینِ اقبال نے غلط تصویریں پیش کیں۔ حالاں کہ بہ قولِ عزیز احمد

"سکندر اور مسولینی میں جو چیز اقبال کو پسند آئی وہ ذوقِ حرکت و
انقلاب ہے۔ ندرتِ فکر و عمل۔ ذوقِ انقلاب کا نام ہے۔ اور اس
سے معجزات زندگی پیدا ہوتے ہیں۔" ۶۶

"بالِ جبریل" میں مسولینی کی جو تعریف ہے وہ اس کے پیکر یا کردار کے کل کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ ایک جزو کی تعریف ہے۔

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ملت کا شباب	ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ذوقِ انقلاب
ندرتِ فکر و عمل سے سنگ خارہ لعلِ ناب ۶۷	ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ندرتِ فکر و عمل ہی زندگی کا راز ہے۔ اسی کی مدد سے قومیں اور افراد اوجِ ثریا تک پہنچتے ہیں اور عدم موجودگی میں عالمِ ہستی سے فنا ہوتے ہیں۔ اسی سے ملت کا شباب قائم ہے۔ اسی ذوقِ انقلاب سے سنگ خارہ لعلِ ناب بنتا ہے۔ جب ہم اس نظم کو پیشِ نظر رکھیں تو بہ قولِ پروفیسر آل احمد سرور "ضربِ کلیم" کی نظم پر بھی توجہ رکھنی چاہئیے۔ جس میں مسولینی نے پوری مشرقی اور مغربی دنیا کو چیلنج کیا ہے:

پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج ۶۹

اسی طرح تیمور کے متعلق اقبال نے خود اپنے نقطۂ فکر کی وضاحت کی ہے جس سے ان کے اندازِ فکر پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اندازِ فکر کے ساتھ ساتھ شعری اسالیبِ بیان کے متعلق بھی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

"تیمور کی طرف اشارہ کرنا محض اسلوبِ بیان ہے۔ اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی VIEW تصور کرنا کسی طرح درست نہیں ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں" ۱۶

اس اقتباس سے فلسفۂ وشعر سے متعلق اظہار و ابلاغ کے مسائل پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ محض اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی نقطۂ نظر نہیں سمجھنا چاہیئے۔ انھوں نے اس طرف بھی اشارے کئے ہیں کہ ان علامتوں کے پیرایۂ بیان میں ان قوموں کو بیدار کرنے کی کوشش ہے۔ خواہ وہ وسط ایشیا ہو یا شمال افریقہ ان میں ذوقِ انقلاب پیدا کرنے کے لئے شعری اسلوبِ فن کاری کا سہارا لیا گیا ہے۔

"یہ اسالیبِ بیان کی خوبی اور طرز ہے ..... تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے" ۱۷

یہاں ایک اشکال پیدا کیا جاتا ہے کہ اقبال کے ان متضاد عناصر کی موجودگی میں ہر طبقۂ خیال اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت میں اقبال کے فکر و فن سے ہی اقتباس پیش کر کے اپنے کو تسکین دیتا ہے اور دوسرے طبقۂ خیال کے افکار و نظریات کی تردید بھی کرتا ہے ترقی پسند نقطۂ نظر رجعت پرست عناصر سے بے زاری کا اعلان کرتا ہے اور اپنی پسند کے عناصر کو قبول کر لیتا ہے۔ اور رجعت پرست طبقہ بھی یہی کرتا ہے۔ گویا ہر فکر اپنی مرضی کے مطابق تعبیر و تشریح کر سکتا ہے۔ کیوں کہ کلامِ اقبال میں دونوں قسم کے خیالات پائے جاتے ہیں۔

"IN IQBAL'S UNCO-ORDINATED OFFUSIONS, ONE CAN FIND WHAT EVER ONE WILLS – EXCEPT STATIC CONTENT MENT. HE PRAISED AND HE EXECRATED BOTH MARX AND MUSSO-

LINI HE ATTACKED TRADITIONAL ISLAM
AND NATIONALISM, AND ADVOCATED
AN ARDENT NATIONALISM FOR THE
TRADITIONALLY ISLAMIC COMMUNITY
SOME PEOPLE KNOW ONE PART OF
HIM AND 'FOLLOW' IT, OTHERS ANOTHER[۴۲]

پروفیسر موصوف نے اس لطیف ہم آہنگی کو نظر انداز کر دیا ہے جو اقبال کے ان متضاد پہلوؤں میں موجود ہے انھوں نے ان مشترک قدروں کو ہی پیشِ نظر رکھا ہے۔ جن پر اقبال کی توجہ ہے۔ مارکس اور مسولینی کے کردار و گفتار میں جو قدر اول کی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہے جسے اقبال نے پیش کیا ہے۔ اس پر تضاد کی نظر نہیں ہے۔ اقبال نے انسان کش قومیت کی مخالفت کی ہے۔ جس کی حیثیت علاقائی، جغرافیائی اور سیاسی ہے۔ وہ قومیت کو پیدائش کے دو گز زمین میں محدود نہیں رکھنا چاہتے بلکہ ساری زمین کو ایک قومیت اور تمام بنی نوعِ انسان کو ایک قوم گردانتے ہیں۔ اور اس بنی نوعِ انسان کے لئے ایک مرکزِ محسوس کو بھی لازم قرار دیتے ہیں اور یہ مرکزِ محسوس کرۂ ارضی پر ہی ہو سکتا ہے خلاؤں میں نہیں۔ اس مرکزِ محسوس سے انسانوں کی شیرازہ بندی اور مرکزیت مقصود ہے۔ اقبال کے فکر و فن میں جو پیکر ڈھلتا ہے وہ ذکر و فکر کے تمام گوشوں سے مل کر مجموعی صورت اختیار کرتا ہے جب ہی وہ مکمل ہوتا ہے ورنہ ایک پہلو تو ہمیشہ نامکمل اور تشنہ رہے گا۔ خودی اور بے خودی کے توازن سے ہی فلسفۂ اسرار وجود میں آتا ہے۔ جس طرح نظامِ فطرت میں شب و روز مل کر ایک عالم پیدا کرتے ہیں۔ بہ ظاہر دونوں میں تضاد و تخالف کے پہلو موجود ہیں تاریکی اور روشنی سے دن و رات کا اطلاق اور احساس ہوتا ہے۔
فلسفہ اور منطق کا مسلمہ اصول ہے کہ ایک قدر سے شناسائی حاصل کرنے کے لئے اس کا دوسرا پہلو بھی ضروری ہے۔ ایک قدر اپنے کو پہچاننے کے لئے دوسرے قدروں کا محتاج ہے۔ اقبال کے اس خیال میں بڑی وسعت اور جامعیت ہے۔ خیر و شر،

من و یزداں، طبعیات و مابعد الطبعیات، خودی بے خودی، شبیر غاب اور رعنا غزال تاتاری، مارکس اور مسولینی ایک دوسرے کی شناخت کے لئے ضروری ہیں. پروفیسر اسمتھ کے خیالات کو ملاحظہ فرمائیے۔

"HE WAS A POET, NOT A SYSTE--

MATIC THINKER, AND HE DID NOT

HESITATE TO CONTRADICT HIMSELF" ۶۴

اقبال صرف شاعر نہ تھے بلکہ مفکر بھی تھے۔ اب یہ کہ باضابطہ مفکر نہ تھے تشریح طلب ہے۔ اور نقاد موصوف نے یہ بتانے سے گریز کیا ہے کہ باضابطہ مفکر سے ان کی مراد کیا ہے؟ انھوں نے فلسفۂ خودی و بے خودی کو پیش کر کے ایک باقاعدہ فلسفہ پیش کیا ہے اور اس کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ زمان و مکان کے علاوہ تاریخ و تمدن، کائنات اور زندگی کا نظریہ پیش کیا ہے۔ طرزِ فکر اور طرزِ اظہار کے اعتبار سے بھی انھوں نے مفکرانہ جذبات و تاثرات . . . . پیش کئے ہیں۔ نثر میں نہ سہی نظم میں سہی مگر یہ تو اظہار بیان کے وسیلے ہیں۔ یہ بات دل کو لگتی نہیں کہ ایک مفکر نہیں بلکہ ایک شاعر بھی سمجھ بوجھ کر اپنے نقطۂ نظر کی تردید کرتا ہے۔ اقبال شاعر کی حیثیت سے بھی اگر اپنے نقطۂ خیال کی تردید کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انھیں ذرہ برابر بھی شعور نہ تھا۔ حالاں کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ یہاں بھی لطیف ہم آہنگی کو غلطی سے تضادِ فکر سمجھا گیا ہے۔ جس نے غلط تاویلات کے دروازے کھول دیئے ہیں۔ ناقدینِ اقبال اپنے اپنے ذہن کی تعبیرات کی بھول بھلیوں میں غوطہ لگاتے پھرتے ہیں۔ گوہر مراد ہاتھ نہیں آتا کیوں کہ جب تک تخلیق اور تنقید دونوں میں یگانگت پیدا نہیں ہوگی۔ غلط تاویلات کی گنجائش باقی رہے گی۔ فن کار کے ذہن کا تجزیہ کرتے وقت نقاد کو اپنے ذہن کا بھی تجزیہ کرنا چاہئے اور دونوں ذہنوں میں ایک ہم آہنگی اور ربط بھی پیدا کرنا چاہئے۔

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے فکر و نظر پر قلم اٹھاتے وقت

نقاد کی ذمہ داریاں کئی گنا بڑھ جاتی ہیں۔ اقبال کے فکر و نظر میں بیک وقت کئی عناصر شامل ہوتے ہیں۔ حقائق اور عقیدوں کے امتزاج نے فکر و نظر کو زیادہ نازک بنا دیا ہے۔ دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ اقبال شاعر بھی تھے اور شعر میں فکر و دانش کی بات کرنا آسان نہیں۔ اظہار و ابلاغ کی بے بسی اور کم مائیگی سے طرح طرح کے سنگِ راہ حائل ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ فرض سمجھنا چاہئے کہ اقبال کے فکر و فن کے ایک ایک سنگ ریزوں کو سمیٹنا ہوگا اور ان کو ایک رشتے میں پرونا ہوگا۔ ان میں توازن اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرنی ہوگی۔ ان میں تطبیق دینا پڑے گا۔ جب ہی اقبال کا فلسفہ منظم، مربوط اور تسلسل سے بھرپور ہوگا۔ ورنہ یہ سارے عناصر منتشر ہوں گے۔ اختلاف و اضداد کے نمونے بن جائیں گے۔ اور یہ اہم فرض صرف نقاد کے سپرد ہے۔ اس کا فنِ کمال اس کی بصیرت، اس کی ژرف نگاہی اور اندرون بینی ہی اس کی اس سعی کو کامیاب بنا سکتے ہیں۔ تنقید کی کامیابی اور ناکامی کا دارومدار نقاد کی ان خصوصیات پر ہے۔ ورنہ اقبال کا نقاد اور اس کے منشورات رف نوٹس، کے زیادہ قدر و قیمت کے حامل نہ ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی اقبال پر تنقیدیں اور یک طرفہ تنقیدیں لکھی جا رہی ہیں۔ اقبال کی زندگی میں اور انتقال کے بعد ایسی کوتاہ بینی کی تنقیدیں وجود میں آتی رہیں اور اقبال کے فکر و فن کے ناپیدا کنار سمندر میں تھپیڑے کھا کر اپنا وجود کھوتی رہیں۔ مگر اقبال کے فکر اور فن کی عظمت اور اس کی ہمہ گیری میں ذرہ برابر بھی فرق نہ آیا۔

اقبال کی نگاہیں کائنات اور کائنات کے اسرار پر ایک مفکرانہ اور محققانہ اندازِ فکر رکھتی تھیں۔ چنانچہ متضاد پہلوؤں پر متضاد صفات اور متضاد اوقات کا احساس ان کے مزاج میں شدت سے پیوست تھا۔ ایک ہی چیز ایک ہی وقت ایک ہی شے کے لئے مفید بھی ہو سکتی ہے اور وہی چیز متضاد پہلوؤں پر مختلف اشیاء کے لئے مختلف اوقات پر ضرر رساں بھی ہو سکتی ہے۔ قدر ایک ہی ہے اپنے خواص اور نتائج کے اعتبار سے بھی مختلف نہیں۔ مگر مختلف حالات و اوقات میں نتائج غلط بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً خودی ایک طرف فوق البشر کی رہنمائی کرتی ہے۔ دوسری خودی شیطانی خودی ہے جو ہلاکت و خسران کی دعوت

دیتی ہے۔ وہی قوت امنِ عالم کی ذمہ دار ہوتی ہے اور وہی قوت چنگیزیت اور بربریت بھی پیدا کرتی ہے۔ وہی انسان کائنات کی آرائش و زیبائش کے فرائض انجام دیتا ہے اور وہی انسان اس کا انہدام بھی کرتا ہے۔ غرض یہاں تخریب و تعمیر دونوں مضمر ہیں۔ اگر اس باریک نکتے کی طرف سنجیدگی سے غور کیا جائے تو سارے تضاد بے معنی اور غیر اہم ثابت ہوتے ہیں اور اقبال کا پیغام زیادہ جاندار ہمہ گیر اور معنی خیز ہو جاتا ہے۔ انھوں نے ان تمام محرکات و اندازِ فکر و نظر کو مشروط قرار دیا ہے۔ جس کی مثالیں اقبال کے شہ پاروں میں کثرت سے ملتی ہیں:

اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر ۔۔۔ اگر ہو صلح تو رعنا غزالِ تاتاری ہو

گزر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے ۔۔۔ گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

سرسری نظروں سے مطالعہ کرنے کے بعد اربابِ بست و کشاد کی نظروں میں صفاتِ شبیری اور رعنا غزالِ تاتاری کے اشتراک میں ذہن و فکر کا تضاد اور تناقص معلوم ہوتا ہے مگر عمیق مطالعے کے بعد یہ خیال وہم و گمان سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔ "شمشیر و سناں کے ساتھ طاؤس و رباب" کا ذکر بھی اسی ہم آہنگی کو پیش کرتا ہے۔ مختلف حالات اور ماحول میں یہ دونوں عناصر مفید اور مضر دونوں ہو سکتے ہیں۔ حالات کے تعین پر ان کا انحصار ہے!

یہ اعلیٰ اقدار بہ ذات خود مضرت رساں نہیں ہیں بلکہ حالات اور اوقات انھیں مضر اور مفید بناتے ہیں۔ سود و زیاں کا دار و مدار استعمال اور طریقۂ استعمال پر بھی منحصر ہے۔ صحیح تشخیص کی ضرورت ہے۔ اور صحیح طریقۂ استعمال کی بھی۔ غالباً اقبال اسی لئے اعتراف کرتے ہیں کہ آزادیٔ فکر بے حد ضروری ہے۔ مگر فکر کی خامی سے آزادیٔ افکار حیوانیت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس کی مثالیں تاریخِ عالم کے اوراق پر ایک دو نہیں سینکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں پھیلی ہوئی ہیں۔

اقبال کو قوت یا توانائی سے ایک تعلقِ خاطر کیوں ہے؟ اس کے بہت سے اسباب اور محرکات ہیں۔ قوت پرستی کا یہ میلان زیرِ بحث آسکتا ہے۔ اس کے

در وبست پر گفتگو ہو سکتی ہے۔ مگر اقبال نے جن علامتوں سے نتائج اخذ کیئے ہیں ان پر انگشت نمائی زیادہ آسان نہیں ہے۔ فطرت کے ان مناظر و مظاہر سے اقبال نے اپنے فکر و پیغام کو عام کیا ہے۔ یہ حرکی تصورِ زندگی انھوں نے ان شاہ کاروں سے اپنائے بھی ہیں اور بطور دلیل بھی پیش کئے ہیں۔ فکر و وجدان میں انھیں جگہ دی ہے۔ ایک شاعرانہ توجیہ بھی کی ہے۔ تشبیہ کی تعریف یہ ہے کہ مشبہ میں مشبہ بہ کی کوئی خصوصیت پائی جائے جس طرح شیر سے بہادری کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے اور چاند سے حسن کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ شیر اور چاند کی تشبیہ سے ہرگز یہ مراد نہیں ہوتا کہ ان کی تمام خصوصیات ان میں موجود ہوں۔ بہادری اور حسن ایک جزوی قدر رکھتے ہیں۔ اسی طرح شہباز و شاہین کی تشبیہ سے اس کی چند خصوصیات مقصود ہیں۔ مجنوں گورکھپوری کی نظر بالِ جبریل کی "نصیحت" والی نظم پر ہے بگر بالِ جبریل کی ہی نظم شاہین پر نہیں ہے۔ اگر ہے تو تجاہل برتا ہے۔ ورنہ بہ قول مولانا عبدالسلام ندوی اس نظم میں ان کے اعتراضات کا تشفی بخش جواب دے دیا گیا ہے ۷۶۔ یہ نظم ایک طرف تخئیل، جذبہ اور فکر کے امتزاج کا حسین و دلاویز پیکر ہے۔ دوسری طرف آمد، شعر اور موسیقی نے ساز کے مختلف نغموں کی ہم آہنگی کا روپ دھار لیا ہے۔ یہ ادبی تخلیق کا بہترین پیکرِ اظہار اور انسانی اسلوبِ فن کاری کا لافانی نقش ہے۔ یہاں پر شاہین حمام و کبوتر کا بھوکا نظر نہیں آتا۔ بلکہ وہ اس کا ابطال کرتا ہے۔ جھپٹنے پلٹنے میں لذت محسوس کرتا ہے۔ جس سے لہو کی گرمی قائم رہتی ہے۔ اقبال کی فکر و بصیرت میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ وہ جھپٹنے پلٹنے میں لہو گرم رکھنے کا ایک وسیلہ تلاش کرتا ہے۔ مگر ناقدین نے اس خیال کی تحریف کر کے اسے مسولینی کے قول کے متوازی قرار دے دیا۔ اس کے قول کے مطابق جنگ لہو گرم رکھنے کا بہانا ہے اور اقبال جھپٹنے پلٹنے میں اسے ڈھونڈتے ہیں۔ جھپٹنا پلٹنا کسی لغت میں جنگ کرنے کے معنی میں مستعمل نہیں ہوا ہے۔ اس میں اقبال کا فلسفۂ سخت کوشی پوشیدہ ہے۔ جنگ کا تصور کہیں سے نہیں ہے۔ سکونِ دوام سے اضمحلال پیدا ہوتا ہے۔ اس سکونِ دوام کو ختم کرنے کے لیئے جھپٹنا پلٹنا ضروری ہے۔ اس میں قتل و غارت گری کا عنصر نہیں ہے اور

نہ اس کا شائبہ ہے۔ اور نہ اس میں پھاڑ کھانے کے رمز موجود ہیں۔ "شاہین" درویش بھی ہے اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیئے۔ مگر اقبال کے درویش یا قلندر کے مخصوص تصور کو بھی غلط سمجھا گیا ہے اور یہ قلندر یا درویش بگلا بھگت نہیں۔ یہ رزم و بزم کا رازدار، سوز و ساز کا آرزومند ہے۔ دھوکا فریب، ریا کو ننگ سمجھتا ہے۔ اقبال کا یہ درویش جلال و جمال کا پیکر ہے۔ اقبال نے اس قلندر کے مضمون کو سو طرح سے پیش کیا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

قلندراں کہ بہ تسخیرِ آب و گل کوشند — زشاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند
بجلوت اند و کمندے بہ مہر و مہ پیچند — بخلوت اند و زمان و مکاں در آغوشند
دریں جہاں کہ جمال تو جلوہ ہا دارد — زفرق تا بہ قدم دیدۂ و دل و گوشند
بروزِ بزم سراپا چو پرنیان و حریر — بروزِ رزم خود آگاہ و تن فراموشند"

اس فکر اور خیال کے حامل اشعار بہ کثرت جا بجا بکھرے پڑے ہیں۔ شاہین کے لئے سکونِ دوام موت و ہلاکت کا سبب ہے۔ زندگی اور اس کی توانائیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس سکونِ دوام کو ختم کرنے کے لئے وہ تڑپنے پھڑکنے میں زندگی کا راز سمجھتا ہے۔ اقبال نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ یہ وہ شے ہے جس کی موجودگی میں فاختہ بھی شاہین بنتا ہے ورنہ شاہین عدم موجودگی میں کنجشک فرومایہ سے بھی بدتر ہو جاتا ہے:

زندگی سوز و ساز بہ ز سکونِ دوام — فاختہ شاہیں شود از تپشِ زیرِ دام ۷۸

تپشِ زیرِ دام میں بھی جھپٹنے اور پلٹنے کی کیفیت موجود ہے۔ حملہ کرنا مقصود نہیں ہے اور پھر جال میں حملہ کرنا کیا معنی؟ اس کا دوسرا پہلو بھی قابلِ دید ہے:

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کر گسوں میں — اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی ۷۹

شاہین کی اور بھی بہت سی خصوصیات ہیں مگر نقادوں نے مطلب براری میں انھیں نظر انداز کر دیا ہے۔ حالاں کہ وہ فکر و خیال میں ایک محور کی حیثیت رکھتے ہیں:

گزر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں پر — کہ شاہیں کے لئے ذلت ہے کارِ آشیاں بندی ۸۰
یہ حسن و لطافت کیوں؟ وہ قوت و شوکت کیوں؟ — بلبل چمنستانی شہباز بیابانی ۸۱

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے
شکارِ مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں ۸۲

چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے بینش و بے دانش و فرہنگ ۸۳

شاہیں کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا
پُردم ہے اگر تو تو نہیں خطرۂ افتاد ۸۴

تقریباً کم و بیش یہی صفات "بالِ جبریل" کی نظم "شاہین" میں موجود ہیں۔ یا اس خط میں۔ اور فارسی کلام میں تو بڑی وسعت سے اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے جن میں فکر و نظر کی وضاحت ہے۔ شعر و نغمہ کا امتزاج بھی ہے۔ حرفِ تمنا کو روبرو کہنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ شعر اور پیغام کا نازک ترین رشتہ اپنی انتہائی ترقی یافتہ شکلوں میں ملتا ہے۔ فارسی شاعری میں بھی اس پیغام کے بڑے بڑے نادر نمونے ملتے ہیں۔ اختصار کی خاطر یہاں صرف ایک نظم کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں،

ماہی بچۂ شوخ بہ شاہین بچہ گفت
این سلسلۂ موج کہ بینی ہمہ دریاست

با سیلِ گراں سنگ و سبک خیز و زمیں گیر
با گوہرِ تابندہ و با لولوئے لالاست

بیروں نتواں رفت ز سیلِ ہمہ گیرش
بالائے سرِ ماست، تہِ پاست، ہمہ جاست

ہر لحظہ رواں است و جواں است و دواں است
از گردشِ ایام نہ افزوں شود نے کاست

ماہی بچہ را سوزِ سخن چہرہ برافروخت
شاہیں بچہ خندید و ز ساحل بہ ہوا خاست

زد بانگ کہ شاہینم و کارم بہ زمیں چیست؟
صحراست کہ دریاست تہِ بال و پرِ ماست

بگزر ز سرِ آب و بہ پہنائے ہوا ساز
این نکتہ نہ بیند مگر آں دیدہ کہ بیناست ۸۵

اگرچہ شہباز و شاہیں بے پناہ قوت کے مالک ہیں۔ شجاعت و غیرت و عزم و استقلال، قوت و شوکت کے وارث ہیں۔ مگر ایک منزل وہ بھی ہے کہ جب ان کی حقیقت گردِ پا سے زیادہ وزن نہیں رکھتی۔ یہ علامت معدوم سی ہو جاتی ہے۔ قوت و شوکت کی موجودگی میں یہ قابلِ ستائش و صد آفریں ہیں ورنہ ناسزاوار دید ہیں۔ اقبال کنجشک فرومایہ میں یہ عزم و استقلال قوت و شوکت پیدا کرنے کے خواہاں ہیں۔ تاکہ وہ شہباز و شاہیں سے پیکارِ حیات میں نبرد آزما ہو سکے۔

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو ۸۶

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے لڑا دے ممولے کو شہباز سے ۸۷

مجنوں گورکھپوری نے شاہین کی غلط تاویل کر کے ایک غلط فہمی پیدا کی ہے۔ حالاں کہ شاہین کی علامت میں قتل و غارت گری کا عنصر شامل نہیں ہے۔ اس میں طاقت اور خیر کی طاقت کا رمز پوشیدہ ہے۔ عزیز احمد نے بڑی ہی صائب رائے پیش کی ہے۔ اقبال کے فکر و نظر کا ماحصل بھی یہی ہے۔

"اقبال کا شاہین جو آسمان کو زیرِ پر رکھتا ہے، کبوتروں کو مارنا نہیں سکھاتا۔ وہ بلند پرواز خیر کی طاقت کا رمز ہے۔ جبر کا نہیں۔ طاقت اس لئے ضروری ہے کہ انسان مظلوم نہیں بن سکتا۔ اور مظلوم بننا ایک ایسی کمزوری ہے جس کو اقبال اور قدرت دونوں حقارت سے دیکھتے ہیں۔ اقبال نے دوسرے تمدنوں یا دوسرے مذہبوں کے حقوق پامال کرنے کی ہدایت نہیں کی ہے۔ اپنے حقوق کی حفاظت کے لئے بے انتہا قوت مہیا کرنے کی البتہ تلقین کی ہے۔ اگر یہ شاہینی طاقت نہ ہوتی تو کیا اسٹالن گراڈ کا تحفظ ممکن تھا؟ کیا آج سوویٹ فوجیں وارسا اور بودا پشٹ تک دشمنوں کا پیچھا کر سکتیں۔" ۸۸

تعجب یہ ہے کہ مجنوں گورکھپوری نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں جو شعر پیش کیا ہے۔ وہ خود تردید کر رہا ہے۔ اس نظم کے باقی اشعار حذف کر کے نقاد موصوف نے تحریف کی ایک نادر مثال پیش کی ہے۔ نظم کے بنیادی خیال اور مرکزی نقطۂ نظر سے بے اعتنائی برتی گئی ہے۔ اقبال نے اس مختصر نظم میں جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے وہ اقبال کا پیغام ہے اور وہی ان کا فلسفہ ہے۔ اس فلسفے اور نظم کے نفسِ مفہوم سے گریز کیا گیا ہے۔ تاویل و توجیہہ میں غلط نتائج نکالے گئے ہیں۔ نظم کے اشعار ملاحظہ ہوں:

بچہ شاہیں سے کہتا تھا عقابِ سالخورد اے ترے شہپر پہ آساں رفعتِ چرخِ بریں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزہ ہے اے پسر — وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں ۸۹

اشعار کا مطلب واضح ہے۔ ان کا تجزیہ کرنے پر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ عقابِ سالِ خوردہ بچہ شاہیں کو یہ نصیحت دے رہا ہے کہ اپنے ہی لہو کی آگ میں جلنے کا نام شباب ہے۔ سخت کوشی سے زندگی کی تلخیاں شہد میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یہی سخت کوشی ہے جو زندگی، پرواز اور کامیابی کی ضامن ہے۔ کبوتر کے لہو میں وہ لذت نہیں ہے جو اپنے لہو میں ہے یا جھپٹنے پلٹنے میں ہے یا سخت کوشی میں ہے۔ اپنے لہو، کبوتر کے لہو میں بڑا فرق ہے۔ سخت کوشی اور جھپٹنے پلٹنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس میں قتل و غارت گری کا میلان نہیں ہے اور نہ جھپٹنے پلٹنے میں پھاڑ کھانے والے اوصاف ہی ہیں۔ نظم کے اور اقبال کے فکر و نظر کی غلط تاویل سے امکان ہے کہ قاری صحیح راستے سے بھٹک جائے۔ یہ تنقید و ترسیل، اظہار و ابلاغ کے اعلیٰ مناصب کے خلاف ہے۔ نقاد کا فرض یہ ہے کہ وہ فن کار اور قاری کے درمیان ایک صالح فکری رشتہ قائم کر کے دونوں کو ایک دوسرے سے قریب کر دے نہ کہ فصل میں تبدیل کر دے۔ اس طرح کی غلط تاویلات کے لئے ہی غالباً اقبال نے کہا تھا:

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر — تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پازند ۹۰

اسی طرح مردِ مومن کے تصور کو بھی مسخ کیا گیا ہے۔ غلط تاویل و توجیہہ سے اقبال کا فکر و پیغام مقہور بنا دیا گیا۔ گو کہ فن کار نے دنیا اور انسان کے لئے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس میں بے اعتدالی نہیں ہے بلکہ ایک توازن، امتزاج اور وزن قائم رکھا گیا ہے اقبال نے مفکرانہ بصیرت سے ان کے عواقب پر بھی نظر ڈالی ہے۔ ہر طرح سے ان کی چھان پھٹک کرنے کے بعد مرتب کئے ہیں۔ جن میں فکر و نظر کی بالیدگی اور دانشِ نورانی و دانشِ برہانی کی شانِ جلوہ گر ہے۔ اقبال نے مدتوں کے غور و فکر کے بعد نقشِ دوام پیش کیا ہے۔۔ یہ مردِ کامل انسان دوست، انسان نواز ہے۔ پھاڑ کھانے والے وحشیانہ سلوک سے ناآشنا محض ہے۔ بے پناہ قوت کا مالک ضرور ہے مگر یہ قوت خیر کی ہے جنگ و قتال کی ہرگز نہیں ہے۔ وہ صلح و آشتی امن و امان کا نقیب ہے۔ اخوت و محبت کا پیغام بر ہے۔ انسان اور پندارِ انسانیت کا بہی خواہ ہے۔ مگر جابر و ظالم

باغی و سرکش کے لئے جلال و مدافعت کے لئے ان سے برسرِ پیکار رہتا ہے۔ ان کو سرنگوں کرنے ہیں وہ خائف نہیں ہوتا۔ کیوں کہ بہ قول عزیز احمد "اس کی حکمت خیر کثیر ہے وہ خیر کا سخت پابند ہے"۔[91] یہ خیالات اقبال کے فنی پاروں میں کثرت سے پھیلے ہوئے ہیں۔ جہاں سے چاہیں ثبوت میں لئے جا سکتے ہیں؛

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دل فریب اس کی نگہ دل نواز

نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز[92]

اس امتزاج اور توازن میں ہی زندگی کی فلاح ممکن ہے۔ کائنات کی تخلیق ہو سکتی ہے۔ بیدارِ انسانیت کا عزت و احترام قائم رہ سکتا ہے۔ کائنات میں خیر و شر کی طاقتیں برابر تخریب و تعمیر میں مصروف رہتی ہیں۔ اگر تخریب کا ہی بول بالا ہو جائے تو قوتِ خیر کا مظاہرہ لازم ہوتا ہے۔ اس حقیقت سے چشم پوشی کائناتی حقیقت سے گریز کے مترادف ہے۔ دنیا کی سرکش طاقتیں بازور آوروں کی استعماری طاقتیں کمزوروں پر ہمیشہ کمندیں ڈالنے کی فکر میں رہتی ہیں۔ اقبال ان کا مقابلہ کرنے کے لئے اور ان کی بیخ و بن اکھاڑ پھینکنے کے لئے امن و حفاظت کو قائم رکھنے کے لئے کمزوروں کے لئے قوت اور بے پناہ قوت حاصل کرنے کی نصیحت برابر کرتے ہیں۔ اقبال کے اس خیال پر معترض ہونے سے پہلے ہندوستان کے غلام اور پورے عالمی غلام اقوام کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے اور نہ اس ضمن میں مغربی استعماری طاقتوں کے پرفریب ظلم و ستم کو ہی بھولنا چاہئے۔ یہ طاقتیں کس طرح پس ماندہ اقوامِ عالم میں اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لئے ننگِ انسانیت قتل و غارت گری کو عام رکھتی ہیں۔ ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ظاہر ہے کہ بے پناہ طاقت، جنگ جویانہ مہارت، جنگی اسلحے، عزم و استقلال کی ضرورت ہے۔ ان حالات کو فراموش نہ کرنا چاہئے۔ چوں کہ اقبال اور ان کا مردِ کامل خیرِ کثیر کا حامل ہے اس لئے تیر و تفنگ سے لیس ہونے کے باوجود بھی وہ درگزر کرتا ہے عفو و امان بھی اس کی فطرت میں موجود ہیں:

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن | یا خالدِؓ جاں باز ہے یا حیدرِؓ کرار ۹۳
عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم | ہم بقہر اندر مزاج او کریم
سازِ او در بزم ہا خاطر نواز | سوزِ او در رزم ہا آہن گداز ۹۴

ان خیالات کی روشنی میں سردار جعفری کا یہ خیال بھی نامناسب معلوم ہوتا ہے۔

"اقبال نے اپنے اس شاہین کو تیمور کی، ابدالی کی، نپولین کی اور مسولینی کی شکل میں دیکھا تھا اور اقبال کے نزدیک پوری انسانی تاریخ ایسے ہی خودی سے سرشار افراد کے اشاروں پر چلتی ہے اور فوق البشر کی تلاش میں ہے۔ یہ انفرادیت پرستی اور ہیرو پرستی خالص بورژوا تصور ہے جو آخری شکل میں فاشسٹ و ڈکٹیٹر کا روپ دھار لیتا ہے ...." ۹۵

سردار جعفری کا بیان حقیقت اور واقعیت سے کم تعلق رکھتا ہے۔ شاہین، تیمور، ابدالی، نپولین، مسولینی کا صرف ندرتِ فکر و عمل اور ذوقِ انقلاب ہی پسندیدہ ہے۔ ان کا حرکی پہلو قابلِ قبول ہے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ان کی تشریح کی گئی ہے۔ اقبال کے فکر و فن میں کہیں اس کی وضاحت نہیں ملتی کہ ایسے ہی افراد کے اشاروں پر تاریخِ انسانی بنتی اور بگڑتی ہے۔ اقبال کے فکر و خیال میں خودی کا سب سے بڑا پیکر آں حضرتؐ کی ذاتِ اقدس ہے۔ اقبال کی نظر میں یہی عظیم شخصیت ہی خودی اور بے خودی کا مرکز و منبع ہے۔ اور انسانِ کامل کی سب سے بڑی مثال آں حضرتؐ کا اسوۂ حسنہ اور ذاتِ گرامی ہے ۹۶ مردِ مومن یا انسانِ کامل کا اگر کوئی مکمل نمونہ رہا ہے تو وہ آپ کی ہی ذاتِ گرامی ہے۔ نقاد نے مردِ مومن کے صحیح تصور کو سمجھا ہی نہیں ہے اگر سمجھا ہے تو ذاتی یا نظریاتی عناد میں لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ یہ قلب و نظر کا فساد ہے۔ اقبال جس مردِ مومن کی تلاش میں چشم براہ ہیں اس کی صفات یہ بیان کی گئی ہیں۔ ان صفات میں تیمور و ابدالی، نپولین اور مسولینی کو شامل نہیں کیا جا سکتا۔ خیر و شر میں جو امتیاز ہے مجموعی حیثیت سے وہ فرق یہاں بھی قائم ہے۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا | اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو | در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

شورشِ اقوام را خاموش کن | نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیر و قانونِ اخوت ساز دہ | جام صہبائے محبت ساز دہ
باز در عالم بیارا ایام صلح | جنگجویاں را مدہ پیغام صلح ۹۷

اس مردِ منتظر کے کردار و گفتار کا بانکپن انھیں صفاتِ عالیہ سے متصف ہے اگر یہ فاشسٹ اور ڈکٹیٹر کی صفات ہیں تو یہ صفات قابلِ احترام ہیں اور تحسین و آفریں بھی ہیں۔ اگر یہ آمرانہ اور سفاکانہ خصوصیات ہیں تو پھر عقلِ انسانی پر جتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ اندازِ گفتگو نے کس کس طرح دھوکے دیئے ہیں۔ خیر و قانونِ اخوت، جام صہبائے محبت، صلح اور پیغام صلح کے الفاظ غالباً ابھی لغات میں شرمندہ معنی نہیں ہوئے ہیں۔ اگر یہ بورژوا تصور ہے تو بھی قابلِ ستائش ہے۔ اقبال نے خودی کے ساتھ ساتھ بے خودی کو لازم قرار دیا ہے۔ تاکہ فرد کی انا پورے معاشرے کو فنانہ کر دے۔ فرد کی انا کو جماعت کی انا کے ساتھ ربطِ باہم کے رشتوں میں مضبوط کر دیا گیا ہے۔ تاکہ فرد کی انانیت آمر و جابر نہ بن سکے۔ ورنہ جماعت اور فرد دونوں تباہ ہو کر انسانیت کے لئے سوہانِ روح ہو جائیں گے۔ اقبال اس حقیقت سے واقف تھے۔ اسی لئے انھوں نے خودی کو بے خودی کا جز ولاینفک قرار دیا ہے۔ یہ دونوں بقائے دوام اور ارتقائے مدام کے لئے ایک دوسرے کے محتاج اور پابند ہیں۔ غرض اقبال نے بڑی سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور و فکر کے بعد ہی اپنا فلسفہ پیش کیا ہے۔ اس میں انفرادیت پرستی اور ہیرو پرستی کا تصور نہیں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اقبال نے آخری دور میں انفرادی حیثیت پر زیادہ زور صرف کیا ہے مگر اجتماعیت کو نظر انداز نہیں کیا ہے اور نہ اس کے مسلمات سے ہی انکار کیا ہے۔ توازن اور امتزاج کا لطیف پہلو یہاں بھی پوشیدہ ہے۔ اس توازن، امتزاج اور ہم آہنگی نے ہی اس فکر و فلسفہ کو لافانی بنا دیا ہے۔ مجنوں گورکھپوری کی رائے زیادہ صحیح ہے کہ اقبال نے اپنے فن میں ڈوب کر خودی اور بے خودی کا فلسفہ لکھا ہے جسے نئی دنیا کا نیا دستور العمل قرار دیا جا سکتا ہے ۹۸ اس خودی اور بے خودی کا حامل انسان دنیائے آب و گِل کی تخلیق اور آرائش

میں مصروف رہتا ہے۔ سردار جعفری کا یہ بیان بھی غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ کبھی دنیا کو غارت کرنے والے انسان کی پیدائش میں مدد نہیں کرتا بلکہ اسے مردود قرار دیتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ ان افراد کی پیدائش میں معاون و مددگار ہے۔ جن سے تخلیقِ نو ہوتی ہے۔ جن سے آرائش و تزئینِ کائنات میں مدد ملتی ہے۔ اس خیال کے حامل اشعار کلامِ اقبال میں چاروں طرف بکھرے پڑے ہیں۔ جہاں سے چاہیں انتخاب کر سکتے ہیں؛

تو شب آفریدی چراغ آفریدم	سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی	خیابان و گلزار و باغ آفریدم ۹۹
پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں	ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق ۱۰۰

نقادوں نے قوت پرستی کے میلان کو مذاقِ تنقید بناتے ہوئے طرح طرح کے اشکالات پیدا کئے ہیں اور تاویلات و توجیہات کی موشگافیوں میں اسے چیستاں بنا دیا ہے۔ حقیقتِ حال یہ ہے کہ نقادوں نے اس توازن، امتزاج اور ہم آہنگی کو یہاں بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ حالاں کہ اقبال نے پوری بصیرت اور ژرف نگاہی سے اسے پیش کیا ہے۔ قوت پرستی کا جذبہ فی نفسہ نہ برا ہے اور نہ قابلِ ملامت۔ اس کا غلط استعمال ہی برا ہے ورنہ ہر فرد اور ہر جماعت کے لئے اس کی اہمیت ہمیشہ برقرار رہی ہے۔ یہ قوت و شوکت کا جذبہ اعلیٰ اخلاقی قدروں کا پابند ہے جس نظامِ اخلاق سے اس کا رشتہ ہے اس میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اسے آزاد و بے نیام چھوڑ دیا جائے بلکہ زور اس بات پر ہے:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں	قوت بے رائے جہل است و جنوں ۱۰۱

یہ ایسی صائب رائے ہے کہ اس سے اختلافِ عقل و دانش کے لئے ناممکن ہے۔ اقبال کے فکر و نظر میں یہ خیال ایک خاص تفکیری نظام کا حامل ہے۔ قوت کا جذبہ بے نیام نہیں ہے۔ وہ اس کے خطرات اور اندیشوں سے اچھی طرح باخبر تھے۔ نشۂ قوت نے تاریخِ عالم میں افراط و تفریط کے سینکڑوں اندوہناک و دل آزار واقعات پیش کئے ہیں۔ کیوں کہ وہ کسی

نظامِ اخلاق کے پابند نہ تھے. اقبال کی نظم کے یہ اشعار اس حقیقت کے غماز ہیں،

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک
تاریخِ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے صاحب نظراں نشۂ قوت ہے خطر ناک
اس سیلِ سبک سیر و زمین گیر کے آگے عقل و نظر و علم و خرد ہیں خس و خاشاک
لادیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر ہو دیں کی حفاظت میں تو ہے زہر کا تریاک [۱۰۲]

اس تجدیدی قید میں نشۂ قوت کی تمام سرمستیاں اک جنبشِ مژگاں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ پروفیسر سید احتشام حسین نے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اس حقیقت کی طرف وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں.

"فاشزم کی پیدائش سے بہت پہلے اقبال نے اپنے خودی کا تصور اور مردِ کامل کا نظریہ مکمل کر لیا تھا۔ اقبال کے بعض خیالات اور فاشزم میں جو ایک قسم کی یکسانیت پائی جاتی ہے اس کا سبب دونوں کے پیش کردہ سماجی نظام کے سیاسی اور اقتصادی ڈھانچے میں نہ ڈھونڈنا چاہئے بلکہ وہ چیز انحطاط پذیر نظامِ زندگی میں روح پھونک کر زندہ و برقرار رہنے کی کوشش میں ملے گی۔ انھیں قوت اس لئے پسند نہ تھی کہ وہ فاشسٹ تھے بلکہ اس لئے کہ وہ مسلم اقوام میں اتنی طاقت دیکھنا چاہتے تھے کہ انھیں اپنی آزادی کے ساتھ اسلام کے بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق اپنی زندگی اور اپنے تمدن کی تشکیل کرنے پر قدرت حاصل ہو۔" [۱۰۳]

اسی طرح اقبال کے تصورِ عقل و عشق کو بھی معرضِ بحث لایا گیا ہے۔ یہ عشق اقبال کے فکر و نظر میں بڑے وسیع معنوں میں مستعمل ہوا ہے۔ خودی اور انسان کے لئے اس کی موجودگی لازم قرار دی گئی ہے۔ خودی سے عشق کا وجود ہے اور اسی سے اس کا استحکام ہوتا ہے [۱۰۴] اسی عشق کی بدولت وہ لافانی بنتا ہے۔ مقامِ کبریا تک پہنچنے کا یہی وسیلہ ہے عشق عمل سے پیکرِ اظہار اختیار کرتا ہے۔ اسی عمل سے اس کی قدروں اور معیار کا تعین کیا جا سکتا ہے یہ ایک کائناتی حقیقت ہے۔ ہر ذرے میں اسی کی تابانی ہے۔ ہر موجود میں اس کی جلوہ گری ہے

یہ عشق طرح طرح کے جلوے اختیار کرتا ہے. مردِ مومن بھی اسی سے فروغ پاتا ہے. اسی عشق کا بیان اقبال نے مختلف دلکش اسلوبِ اظہار میں پیش کیا ہے. معنوی اور صوری حیثیتوں سے بھی اس عشق کے تصورات ارتقا پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس میں تنوع ہوتا رہتا ہے جس سے اس کی جاذبیت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے. مگر عشق کی ایک کٹھن منزل وہ بھی ہے جب یہ زیادہ سے زیادہ فلسفیانہ، مابعد الطبیعاتی شکل اختیار کرتا ہے. اس وقت اس کی پیچیدگیوں میں اضافہ ہوتا ہے. فکر و وجدان کی سرحدیں ملتی ہیں۔ بہ قول ڈاکٹر سید عبداللہ گمان ہوتا ہے کہ اقبال نے اسے پیچیدہ بنا دیا۔ ۱۰۵ اور یہ عشق روحانی اقدار کا حامل ہو کر مابعد الطبیعاتی نظام میں دوام حاصل کرنے کے لیئے ہر دم نئے نئے جلووں سے آراستہ ہوتا رہتا ہے مگر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ "فلسفے میں اقبال کا طریق وجدانی ہے جسے وہ عشق یا نظر سے تعبیر کرتے ہیں" ۱۰۶ اس عشق اور وجدان کو وہ مختلف پیرایۂ بیان سے ظاہر کرتے رہتے ہیں. اس کی پسندیدگی کے محرکات جداگانہ ہیں. مشرقی حکما، متصوفین کے خیالات اور جدید مابعد الطبیعاتی نظام کو سر کرنے کے لیئے انھوں نے اس عشق کا سہارا لیا۔ مشرقی اندازِ نظر اور مذہبی فکری رجحانات نے بھی اس کی پذیرائی کی۔ اس میں جذبۂ تخلیق اور جذبۂ اظہار کو بھی دخل ہے۔ روحانی اور اخلاقی اقدارِ زندگی کے لیئے بھی اس کی ضرورت محسوس کی گئی۔ خودی، انسان، عمل کو اس سے کاربند کر دیا گیا. کائنات کی بڑی حقیقت سمجھ کر اسے فکر و نظر میں جگہ دی گئی تاکہ تسخیرِ عالم یا تسخیر کائنات میں آسانیاں پیدا ہوں. مشرقی ادبیات میں عشق کو جو مقام حاصل ہے. اس لیئے بھی اس کی اہمیت محسوس کی گئی۔ اور ان تمام صفات کی حامل کوئی معقول اصطلاح بھی درکار تھی. اقبال کی نظر نے اسی پر اکتفا کیا اور اس میں پرانے روایاتی معنوں کے ساتھ ساتھ نئے نئے امکانات اور مفاہیم پیدا کیئے۔ اس عشق سے گرویدگی اور والہانہ ربودگی کا اظہار تکرار کے ساتھ ملتا ہے۔ اس والہانہ وارفتگی کی وجہ سے ہی اکثر نظریں دھوکا تی ہیں اور اقبال کی تعبیر و تشریح میں طرح طرح کے مسائل پیدا کرتی ہیں۔

عقل و عشق کی معرکہ آرائیاں مشرق و مغرب میں قدیم سے موجود رہی ہیں. اقبال

نے بھی اسے اپنایا ہے۔ عقل و عشق کے بیکار میں اقبال نے عشق کو اونچا مقام دیا ہے۔ وہ عقل کو فروتر سمجھتے ہیں۔ یہاں پر اقبال کا اعتدال مشکل سے قائم ہے۔ کیوں کہ وہ عشق پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ عقل کی نارسائیوں پر زیادہ توجہ دی ہے۔ مگر یہ بات نہیں ہے کہ عقل کی عظمتوں سے انکار کیا ہو ایک زمانے تک وہ عقل کو عیار سمجھتے رہے مگر ایک منزل وہ آتی ہے جب اقبال نے دونوں کے مسلمات کو تسلیم کیا اور عقل کو عشق کے لئے عشق کو عقل کے واسطے لازم قرار دیا۔ دونوں کے اتصال و اشتراک سے ہی کائنات اور زندگی کا ارتقا ممکن ہے: مثنوی پس چہ باید کرد ،، میں اس حقیقت کا اعتراف کیا گیا ہے کہ عقل اور عشق میں مغائرت نہیں عشق عقل کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے یا عقل ارتقا کی انتہائی منزلوں پر پہنچ کر عشق کے حدود میں داخل ہو کر من و تو کا امتیاز بھول جاتی ہے۔ اس منزل اتصال پر ایک دوسرے میں جذب و مدغم ہو جاتے ہیں۔ دونوں میں جذب و انجذاب کی قوت موجود ہے۔ اگر جنوں کا صحیح ادراک ہو جائے اور عقل کی فہم و رسا کا علم ہو جائے تو یہ اختلاف بے معنی ہو جاتا ہے۔ جنوں کی قبا کا عقل کی قامت پر چسپت ہونا زیادہ دشوار نہیں،

زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ اورا   جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است
گماں مبر کہ خرد را حساب دیراں نیست   نگاہِ بندۂ مومن قیامت خرد است ۱۰۷

"جاوید نامہ" کا یہ شعر بھی اسی حقیقت کے اسرار کی نقاب کشائی کرتا ہے:

علم بے عشق از طاغوتیاں   علم با عشق از لاہوتیاں ۱۰۸

یہاں پر عقل و عشق ایک دوسرے کے لئے جزو لاینفک ہیں۔ دونوں کی ضرورت یکساں ہے۔ " جاوید نامہ ،، میں اور بھی اشعار موجود ہیں جو اس بنیادی فکر و خیال کے حامی ہیں ان میں بڑے ہی فنکارانہ پیرایۂ بیان میں دونوں کے وجود اور ارتقا کو تسلیم کیا گیا ہے۔ عقل و ادراک عشق و وجدان کے اس اتصال سے بنیادی طور پر اقبال نے اپنے فکر و نظر میں بڑی وسعت دی ہے۔ اسی سے خودی، انسان، کائنات اور اسرارِ کائنات کے راز ہائے سربستہ منکشف ہوتے ہیں۔ اس انکشاف و اکتشاف سے ہی عالمِ دنیا اور عالمِ آخرت کی آرائش کی جا سکتی ہے۔ عقل و فہم سے عشق و وجدان کو حقیقت شناسی حاصل ہوتی

ہے اور اس کی بدولت عشق کی بنیادیں مضبوط و مستحکم ہوتی ہیں:

زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود　　نقش بند عالم دیگر شود
خیز د نقشِ عالمِ دیگر بنہ　　عشق را با زیرکی آمیزہ دہ ۱۰۹

اقبال نے صراحت سے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ عقل کب اور کن اسباب کی بنا پر عشق کے حدود میں داخل ہوتی ہے۔ اس منزل تک پہنچنے کے لئے اسے کئی مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے عقل و ادراک کے لئے 'ذوقِ تپش' سے لذت آشنا ہونا ضروری ہے۔ اور ذوقِ تپش سے آشنا ہونے کا نام دل یا عشق ہے ورنہ بے سوز دل خاک کا ڈھیر ہے:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست؟　　خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوقِ تپش دل بود لیکن　　چو یک دم از تپش افتاد گل شد ۱۱۰

اقبال کی فکری تشکیل اور تفکیری نظام میں عقل و عشق، ادراک و وجدان، قلب و نظر کو بڑا دخل ہے۔ ایک طرف ان کا فکر خالص مذہبی ہے۔ دوسری طرف سائنسی تکنکی اندازِ فکر نے اس میں معنویت اور افادیت پیدا کر دی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے دونوں کی ضرورتوں کا احساس پیدا کیا اور دونوں کو برتا اور ایک منزل میں دونوں کو ایک قرار دیا۔ جس میں چند زاویوں کا فرق قائم نہیں رہتا۔ دونوں مدغم ہو کر حکم غیریت کو فراموش کر دیتے ہیں۔ اس انکشاف کا اقرار اقبال نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ میں نے دل کو عقل کے نور سے روشن کیا اور عقل کو دل کے معیار پر پرکھا:

نوا مستانہ در محفل زدم من　　شرارِ زندگی بر گل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر　　خرد را بر عیارِ دل زدم من ۱۱۱

ان بنیادی خیالات کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے تو وہ تضاد و عدم توازن قائم نہیں رہتا۔ بلکہ ان میں ایک خاص توازن اور ہم آہنگی قائم کی جا سکتی ہے۔ ڈاکٹر مسعود حسین نے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے غلط تاویلات کی نفی کی ہے۔ اور فکرِ اقبال کو افہام و تفہیم کے صحیح معیار پر رکھنے کی سعی کی ہے۔

"عقل و عشق کے تلازمہ میں گو انھوں نے ہمیشہ عشق کا پلہ بھاری رکھا لیکن عقل کو اتنا فرومایہ نہیں سمجھا جتنا کہ ہمارے عقل دشمن شعراء نے۔ اور آخر میں عقل کے مفہوم کو اس قدر توسیع دی کہ وجدان کا اس پر اطلاق کرتے ہوئے دانشِ نورانی کہا" ۱۱۲

عقل و ادراک کا دانشِ نورانی کی منزل تک پہنچنے میں برگساں کے خیال انگیز افکار و نظریات کو بھی دخل ہے۔ اقبال کا برگساں سے جو تعلق ہے اس کے نقوش اس عشق و وجدان کے تصورات میں بھی موجود ہیں۔ قدیم مشرقی نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ اس جدید مغربی فکر کو بھی شامل کیا گیا ہے جس سے یہ زیادہ سے زیادہ وسیع ہمہ گیر اور آفاقی قدروں کا پاسباں بن گیا ہے۔ اقبال نے عقل کا انکار کیا ہے مگر وہ ابتدائی ادوار ہیں۔ جب وہ اس کی نارسائیوں کے زیادہ قائل تھے۔ ورنہ عقل بھی برابر کا درجہ رکھتی ہے، پروفیسر آل احمد سرور کے خیال سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

"اقبال دراصل عقل کے مخالف نہیں وہ اس عقلیت کے مخالف ہیں جسے بورژوا طبقے نے میکانکیت بنا دیا ہے" ۱۱۳

ڈاکٹر سید عابد حسین[۱۱۴] نے بھی اس حقیقت پر توجہ دلائی ہے۔ اس حقیقت کو جان لینے کے بعد اختر حسین[۱۱۵] رائے پوری اور سردار جعفری[۱۱۶] کی تنقیدوں کی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ ابتدائی دور کی شاعری میں جو خیالات و افکار ملتے ہیں ان میں اقبال نے عشق کو ہی اپنا رہبر تسلیم کیا ہے۔ عقل کی حیلہ گری اور بے چارگی کا اظہار کیا ہے۔ مگر آخری ادوار میں اقبال کے ارتقا پذیر فکر نے اس حقیقت کو پالیا کہ صرف عشق ہی سب کچھ نہیں۔

مجنوں گورکھپوری[۱۱۷]، ڈاکٹر عابد حسین[۱۱۸] اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم متفق ہیں کہ عشق کا تصور ایرانی و عربی صوفی شعرا سے ماخوذ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں، شروع کے رجحانات پر ان قدیم شعراء کے خیالات کا پرتو روز روشن کی طرح واضح ہے مگر اقبال نے اسے جدید فکر و نظر اور دید و دریافت سے بھی آراستہ کیا ہے۔ جس سے ایک نئی شان پیدا ہو گئی ہے۔ بسا اوقات تو قدامت کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ اور بہ قول ڈاکٹر خلیفہ

عبد الحکیم ,,عشق کا حکیمانہ بیان رومی سے بھی کسی قدر بڑھ گیا،،[119] اس کے حال و مقام کے اسرار انتہائی تحیر انگیز اور پیچیدہ شکلیں اختیار کر لیتے ہیں جب یہ عشق "فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر،، کی منزلوں تک پہنچتا ہے۔ اس منزل پر رنگ و نور، حسن و عشق، ذات و صفات کے ہزاروں جلوے مچلتے ہوئے نظر آتے ہیں، مگر اس کی نظروں میں خیرگی نہیں ہوتی۔ وہ طمانیت قلب کے ساتھ ان جلوؤں کا مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔ عشق کا ایک آسان قریب الفہم اور سہل الحصول تصور یہ ہے کہ ہر فطرت سلیم میں ایک معشوق جلوہ پیرا ہے اور مسلمانوں کے لئے بہ قول ڈاکٹر میر ولی الدین

,, اقبال کی اصطلاح میں عشق اس کے سوا کچھ نہیں کہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو بے دلیل و برہان از روئے جان ایسا ماننا کہ جسم خاکی سے بوئے جان آنے لگے ۔

می ندانی عشق و مستی از کجاست — ایں شعاع آفتاب مصطفیٰؐ است،، ۱۲۰
زندہ تا سوز از در جان تست — ایں نگہ دارندۂ ایمان تست

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بھی اس حقیقت کو پیش کیا ہے۔ اور افہام و تفہیم کے لئے نئی راہیں پیدا کی ہیں۔ اقبال کو بہتر طریقے پر سمجھنے نیز اظہار و ابلاغ، تنقید و تبصرہ کے صحیح فرائض انجام دینے کی سعی کی ہے۔

,, خودی کی بنیاد استحکام عشق و محبت پر رکھتی ہے اور وجود مسلم کے لئے آرزو یا (عشق و محبت) کو مخصوص کیا ہے وہ ولائے مصطفویؐ ہے،

در دل مسلم مقام مصطفیٰؐ است — آبروئے ما ز نام مصطفیٰؐ است ،، ۱۲۱

اس تصور عشق میں مجموعی طور پر مشرقی اثرات کے ساتھ مغربی اثرات بھی کارفرما ہیں اور مغربی اثرات کے منفی اور مثبت پہلوؤں پر اقبال نے سنجیدگی سے غور کیا ہے۔ صوفی شعراء کے علاوہ عقیدہ و مذہب، خاندان اور ماحول کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔ اور ان تمام محرکات کے علاوہ اقبال کا ذاتی اکتساب کہ سب سے زیادہ اہم عنصر ہے اور یہ ذاتی اکتساب اقبال کے فکر و فلسفہ میں ہر جگہ نمایاں ہے۔ اس اکتساب کو آسانی سے نظر انداز نہیں

کیا جا سکتا۔ کیوں کہ اقبال نے اس اکتساب میں خونِ جگر صرف کیا ہے۔ خونِ جگر کی شمولیت ہی بقائے دوام کی ضامن ہے۔ اقبال کی نظر میں خودی اور انسانِ کامل کی اعلیٰ ترین مثال آنحضرت صلعم کی ذات گرامی ہے۔ مردِ کامل اور خودی کا اعلیٰ ترین پیکر تاریخِ انسانی میں صرف آنحضرت صلعم کی ذات ہے۔ اقبال خودی اور صفاتِ مردِ مومن کے لئے اتباعِ اسوۂ حسنہ کو لازم گردانتے ہیں۔ انھیں کی ذات مثالی ہے مردِ مومن کا پیکرِ محسوس بھی آپ صلعم ہی ہیں

"مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغیٰ ۝ (۵۳ - ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیتِ کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو حضور رسالت مآب صلعم کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عینِ ذات می نگری در تبسمی" ۱۲۲

مردِ مومن کے متعلق تھوڑی سی گفتگو پہلے اوراق میں ہو چکی ہے۔ یہاں اس کی صفات اور اس پر کئے گئے اعتراضات سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔ اب اس پہلو سے بحث کا آغاز ہوگا کہ کیا ابتدائی دور میں بھی اس تصور کے خط و خال ملتے ہیں۔ چوں کہ عام طور پر مردِ مومن کے تصورات کو جرمن فلسفی نطشے کے خیالات و افکار سے خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی اصل صورت مسخ ہو گئی ہے۔ فن کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جب ہم ارتقائے فکر پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ مردِ مومن کے تصورات کے ابتدائی خط و خال ابتدائی ادوار کی شاعری میں منتشر اور غیر مربوط طور پر ملتے ہیں۔ ان میں پختگی، صلابت کا فقدان ضرور ہے۔ مگر یہ نہ فراموش کرنا چاہئے کہ یہ بالکل ابتدائی تصورات ہیں۔ ان ابتدائی تصورات کی بنیادوں پر یہ بات بڑی آسانی سے کہی جا سکتی ہے کہ بنیادی طور پر مردِ کامل کا تصور نطشے کے فوق البشر سے ماخوذ نہیں ہے۔ نطشے کے تصورات ۱۹۰۷ء میں انگریزی تراجم کے عام ہونے پر منظرِ عام پر آئے اور اقبال کے یہ خیالات ۱۹۰۵ء سے پہلے کے ہیں۔ اس لئے اخذ و استفادے کا سوال نہیں

پیدا ہونا۔ آرائش وزیبائش کے لئے وسعت اور تنوع پیدا کرنے کے لئے اقبال نے یقیناً اس کے افکار کا جائزہ لیا ہے۔ مگر اس میں ناقدانہ پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ مماثلت سے زیادہ مخالفت کے پہلو نمایاں ہیں۔ دونوں مفکرین کے اس خاص تصور میں خاص طور پر اور دیگر تصورات میں عام طور پر بجز چند اشاروں کے کوئی پہلو مشترک نہیں ہے۔ مسٹر ڈکنسن نے اپنے تبصرہ میں اسی خیال کا اعادہ کیا تھا کہ انسانِ کامل کا تصور نٹشے سے مستفاد ہے۔ اقبال نے مسٹر ڈکنس کے تبصرے پر یہ خیالات پیش کئے تھے۔

"وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو (اچھی طرح) صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط بحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق البشر کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال پہلے انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گزری تھیں۔ یہ مضمون "انڈین انٹی کیوری" میں شائع ہوا تھا اور جب ۱۹۰۸ء میں میں نے "ایرانی الہیات"، پر ایک کتاب لکھی تو اس مضمون کو اس کتاب میں شامل کر لیا گیا۔" ۱۲۳

اقبال نے یہ بات صحیح کہی ہے۔ اس میں لفظ "متصوفانہ عقیدہ"، قابلِ غور ہے۔ اقبال کا مردِ مومن مجموعی طور پر جو نقش چھوڑتا ہے اس میں دیگر عقائد کے بہ اعتبار صوفیانہ اثرات زیادہ دکھائی دیتے ہیں۔ خودی، عشق، جذب وشوق، سخت کوشی قناعت پسندی، جلال وجمال وغیرہ کے صفات ایسے ہیں جو صوفیانہ عقائد میں بہ کثرت پائے جاتے ہیں اور انہیں صفات سے مردِ مومن متصف بھی ہے۔ وہ ایک مجذوب اور قلندر ہے۔ اس کی قلندری میں بہ مشرقی اور متصوفانہ انداز پوری طرح نمایاں ہے۔ اقبال نے جس خیال کو ظاہر کیا ہے پروفیسر ایم ایم شریف کے بیان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

"...... ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۱ء کے مابین نٹشے کی جملہ تصانیف انگریزی

زبان میں منتقل ہوجانے کی وجہ سے ان تک اقبال کی رسائی
آسان ہوگئی۔" ۱۲۴

یورپ جانے سے پہلے اقبال نتشے سے بالکل ناآشنا تھے۔ یورپ جانے کے بعد اور جرمن میں قیام کے وقت پہلی بار نتشے سے اقبال مانوس ہوئے۔ عطیہ فیضی نے اپنی ڈائری میں نتشے کا تذکرہ کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال جرمنی میں نتشے کے افکار و نظریات سے متعارف ہوئے۔ اس سے پہلے کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔

گزشتہ صفحات میں خودی، سخت کوشی، خطرپسندی کے متعلقات میں مردِ مومن کے صفات بھی زیر بحث آئے ہیں مگر ان پر تفصیلی تبصرہ نہیں کیا گیا ہے۔ ان کے ابتدائی اشعار کو ذہن میں رکھا جائے تو مردِ مومن کے تصورات خود بہ خود ابھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ خودی کا حامل خطرات پسندی اور سخت کوشی سے ہی انسان . . . کامل بنتا ہے۔ ان اوصاف کا حامل انسان ہی اقبال کے نزدیک صحیح طور پر انسان کامل کہلانے کا مستحق ہے۔ ایسا انسان ہی سرداری اور سرفرازی کے لئے مستحسن قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایسے ہی انسان کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔ یہیں سے مملکت کا تصور بھی ابھرتا ہے۔

"جاوید نامہ" میں وہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم پر ایسے ہی انسان کی اطاعت واجب ہے جس کی صفاتِ عالیہ ان اوصاف سے متصف ہو:

یا اولی الامرے کہ منکم شان اوست
آیۂ حق حجت و برہان اوست
یا جواں مردے چو صرصر تند خیز
شہر گیر د خویش باز اندر ستیز
روز کیں کشور کشا از قاہری
روزِ صلح از شیوہ ہائے دلبری ۱۲۵

یہاں اس بات کی وضاحت کردی جائے کہ بہت سے نقادوں نے سنجیدگی سے اس سوال کو پیش کیا ہے کہ اقبال نے مملکت کا کوئی واضح تصور نہیں پیش کیا۔ حالاں کہ یہ

خیال غلط ہے۔ ان مذکورہ بالا اشعار سے اور ان کے خطبات ومضامین سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ انھوں نے نظامِ حکومت کا ایک واضح تصور پیش کیا ہے جو تفصیلی گفتگو کا متقاضی ہے۔ یہاں صرف چند اشعار سے ان کے تصورات کا خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔ نادر شاہ افغان سے وہ مخاطب ہیں اور یہ ہدایات پیش کرتے ہیں۔

تازہ کن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ — چوں صبا برلالۂ صحرا گزر
سروری در دینِ ما خدمت گری است — عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
در قبائے خسروی درویش زی — دیدۂ بیدار و خود اندیش زی
آں مسلماں کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند ۱۲۶

اقبال خسروی اور درویشی دونوں کو لازمی قرار دیتے ہیں اور یہ احکم الحاکمین کے احکام کی پابندی سے ہی ممکن ہے۔ اس کے قوانین کو مان لینے کے بعد سرتابی اور انحراف کی گنجائش باقی نہیں رہتی تب ہی خلافت و امامت اور نیابتِ الٰہی کا صحیح طور پر اظہار ممکن ہے۔ ورنہ نیابت و امامت کی تفریق قائم رہے گی اور دنیا والے آتش فشاں انگاروں میں جھلستے رہیں گے۔ لوتھر اور میکاولی کو اقبال اسی لئے برا کہتے ہیں کہ دونوں نے چرچ اور اسٹیٹ کو الگ کرکے ایک " دیو بے زنجیر" کو جنم دیا۔ انفرادیت اسٹیٹ کی قربان گاہ پر ذبح کی جارہی ہے۔ ترک کلیسا سے حاکمی تو آزاد ہوگئی مگر دیو بے زنجیر کے آہنی شکنجوں میں پوری انسانیت محصور ہوگئی۔ مغرب اور مغربی افکارِ سیاسیات پر اقبال کی تنقید کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے جسے وہ پوری انسانیت کے لئے ننگِ انسانیت سمجھتے ہیں۔ آج کی دنیا شیطانوں سے آباد ہوگئی مگر ایک بھی روح الامین نہیں جو رہنمائی کرسکے۔

فرنگی را دلے زیرِ نگیں نیست — متاعِ او ہمہ ملک است و دیں نیست
خداوندے کہ در طوفِ حریمش — صد ابلیس است و یک روح الامین نیست ۱۲۷

ان مباحث کے پسِ منظر اقبال کے انفرادی نقطۂ نظر کو آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے اور ان کی انفرادیت کی طرف بھی رہنمائی کی جاسکتی ہے۔

اقبال کی انفرادیت ایک طرف مغربی افکار و آراء میں ممیز کی جاسکتی ہے تو

دوسری طرف مشرقی یا اسلامی فلاسفۂ قدیم و جدید میں بھی منفرد نظر آتی ہے۔ بین طور پر وہ فلاسفۂ اسلامیہ سے الگ تھلگ نظر آتے ہیں۔ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید میں اقبال کا اپنا سائنٹفک نقطۂ نظر زیادہ واضح ہے۔ پروفیسر ایم ایم شریف کا خیال زیادہ صحیح ہے۔

IT CAN JUSTLY BE SAID THAT IQBAL IS THE GREATEST THINKER THAT THE MUSLIM WORLD HAS PRODUCED DURING THE LAST TEN CENTURIES [128]

اس انفرادیت کے اسباب و محرکات کا جائزہ آئندہ پیش کیا جائے گا مشرق و مغرب کے مفکرین سے اقبال کے فکر و نظر کا موازنہ اور تقابلی مطالعہ پیش کر کے ان کی انفرادیت کی نشان دہی کی جائے گی۔ اسی وقت یہ بھی ممکن ہے کہ ہم اقبال کے فکری کارناموں کو بہ تفصیل پیش کر سکیں گے۔ تاکہ یہ اندازہ ہو جائے کہ عالمی سلسلۂ فکر میں اقبال نے کیا اضافہ کیا؟ اور ان کی قدر و قیمت کیا ہے؟ ان کے ماخذ و منابع کی بھی راز جوئی کی جائے گی۔

اقبال جس سلسلۂ فکر کے حامل ہیں اس میں فلسفہ و فکر، طبعیات و مابعد الطبعیات، مذہب و تمدن، تاریخ و عمرانیات، شعر و ادب سبھی شامل ہیں۔ ان تمام سلسلۂ فکر کے امتزاج سے اقبال نے ایک انفرادی دستورِ حیات پیش کیا۔ جس میں ان کے اجتہادِ فکر و نظر کو زیادہ دخل ہے۔ یہ انفرادی فکر و نظر ان کا ذاتی اکتساب ہے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ اس اکتساب میں ماضی و حال کے تمام مکاتیبِ فکر سے اقبال نے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے۔ مشرق و مغرب کے ان تمام دبستانوں نے استفادہ کرنے کے بعد اقبال کا ایک اپنا منفرد فلسفہ ہے۔ جس میں وہ یکتا اور تنہا نظر آتے ہیں۔ بشیر احمد ڈار فکرِ اقبال کا جائزہ لیتے ہوئے جدید مکاتبِ فکر میں بھی انہیں ممتاز کرتے ہیں۔

"...... THUS WE SEE IN THE CENTEXT, OF MODERN THOUGHT IQBAL ACCUPIES A POSITION WHICH IS UNIQUE IN ITSELF

WHICH CAN NOT BE IDENTIFIED WITH ANY

OF THE THINKERS DISCUSSED ABOVE 129

یہ انفرادیت ماضی وحال کے مکاتیبِ فکر سے بھی علٰحدہ ہے اور جدید فکری اسلوب میں بھی نمایاں ہے۔ اس انفرادیت سے ہی اقبال کی شخصیت اور فکر قائم ہیں۔ مظہرالدین صدیقی نے بھی اس انفرادیت کا تذکرہ کرتے ہوئے ان الفاظ میں اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

"....... ہر بڑے آدمی کی مانند اقبال میں مادۂ قبولیت زیادہ تھا اس نے اپنے فکر کی تشکیل متضاد و متخالف منابع سے کی۔ ایک طرف جدید فلاسفہ میں سے نتشے، ہیگل، برگساں اور میکڈوگل کی تعلیمات سے استفادہ کیا اور دوسری جانب قرون وسطیٰ کے متصوفین اسلام میں سے رومی کے افکار سے اپنے چراغِ فکر کو روشن کیا اور یہ بات ان کی اپج اور تخلیقی طباعی کے لئے باعثِ تعریف ہے کہ انھوں نے اس تمام مواد کو یکجا کرکے اس سے ایک ایسی وحدتِ فکر کو تخلیق کیا۔ جس پر ان کی اپنی حیثیت کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔" ۱۳۰

جدید و قدیم مکاتیبِ فکر سے مستفیض ہونے کے باوجود ان کی انفرادیت قائم رہتی ہے۔ مثال کے طور پر ان کی انفرادیت کا ایک رخ پیش کیا جاتا ہے جس سے ان کے اندازِ فکر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسلامی الٰہیات میں فکر ونظر کے بڑے ہی دقیق مسائل پیدا کئے گئے ہیں۔ یہ موشگافیاں خود اسلامی مفکرین نے پیدا کی ہیں۔ یہ مفکرین فلسفۂ یونان سے متاثر و مرعوب رہے ہیں۔ افلاطونی فلسفۂ الٰہیات کی روشنی میں اسلامی مابعد الطبعیاتی نظام کو پرکھا گیا۔ تاویلات کی کھینچ تان میں ایک غلط اور دور از کار کی مطابقت پیدا کی گئی نتیجہ یہ ہوا کہ فکر اسلامی سرتاپا فلسفۂ یونان کا نوزائیدہ بن گیا۔ توجیہات و تاویلات نے پھر ان میں گروہ در گروہ نظامِ فکر پیدا کئے۔ متکلمین، معتزلہ، اشاعرہ، ملاحدہ، صوفیہ، اور دوسرے خانوادوں کے مفکرین نے اسلام کی صحیح صورت کو اس قدر مسخ کیا کہ حقیقت کا گمان بھی قائم نہ رہا۔ اختلافاتِ عقائد

نبوت، وحی، قرآن، ملائکہ، لوح وقلم، عرش وکرسی، حیات اور حیات بعدالموت، قیامت، اشیاء کی ماہیئت، قدمِ عالم، علم واجب تعالیٰ، نفی حشرِ اجساد، تشریعی اور تکوینی نظامِ کائنات غرض سینکڑوں مسائل پیدا کئے گئے اور لطف کی بات یہ ہے کہ ان تمام موشگافیوں کے پیدا کرنے والے بھی تشفی بخش جوابات نہ دے سکے۔ یہ بحث کا دوسرا رُخ تھا۔ پہلا رخ تو یہ تھا جس میں ذات باری تعالےٰ، اس کا وجود، اس کا ازلی اور ابدی ہونا، اس کی وحدانیت، اس کا غیر مجسم ہونا، اس کا تصور اور تصوراتی پیکر شامل تھے۔ غرض اس کی ذات اور صفات میں فکر ونظر کی ساری توانائی صرف کی گئی مگر گوہرِ مراد ہاتھ نہ آیا۔ پیچ در پیچ مسائل پیدا کئے گئے۔ انھیں مسائل میں یہ بھی شامل ہے کہ ذاتِ خداوندی کا ارشاد ہے کہ وہ ہر لمحہ ایک نئی آن میں جلوہ گر ہوتا رہتا ہے جب کہ دوسری جگہ ارشاد ہے کہ وہ ہر طرح کے تغیر سے پاک ہے۔ ان دونوں ارشادات میں کسے کس پر ترجیح دی جائے؟ اس مسئلے پر اقبال نے بھی غور وفکر کیا ہے۔ اور سنجیدگی سے ایک فکری حل پیش کیا ہے۔ اس اشکال کو سمجھانے کی کوشش کی ہے جس سے اس خلش کو بہ آسانی دور کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کائنات کے متعلق ارتقائی نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور ان کا فلسفۂ ارتقا یہاں بھی موجود ہے۔ وہ کائنات کے ہمہ گیر اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ اس کاروانِ وجود میں کسی طرح کا ٹھہراؤ نہیں ہے۔ بلکہ یہ رواں دواں آگے کی طرف مائل ہے۔ ہر شئے متحرک اور مائل بہ ارتقا ہے۔ پوری کائنات انھیں متحرک نظاروں کی جلوہ گاہ ہے۔ صبح وشام ان کے احوال ومقام بدلتے رہتے ہیں۔ روحِ کائنات اسی تغیرِ مدام سے بے حد پرکشش معلوم ہوتی ہے۔ ذاتِ خداوندی کی فطرت بھی کچھ ایسی ہی ہے۔ "کلَّ یومٍ ھوفی شان" ۱۳۱ سے اسی فطرت کا اظہار ہے۔ مگر اس فطرت کا اس ذاتِ مطلق سے کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ حقیقتِ کل اپنی مستقل حیثیت میں قائم بالذات ہے۔ اس حیثیت میں اسے کسی قسم کا تغیر لازم نہیں نئی نئی شان میں ظہور پذیر ہونا اضافی حیثیت سے ہے۔ یعنی وہ اپنی موضوعیت میں ناقابلِ تغیر ہے لیکن معروضی اور اضافی حیثیت میں نئی شان میں اظہار پذیر ہونا اس

کی خاصیت ہے۔ یہ شان اور یہ تغیر دراصل ارتقائی ہے۔ اس سے زیادہ واضح اور تفصیلی بیان ملاحظہ فرمائیے۔

"...... ذاتِ حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے۔ نہ ہم انسانوں کی طرح، جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں۔ متناہی۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی فعالیت کے ممکنات، جو اس کے اندرونِ وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں۔ اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے، اس کا جزوی مظہر۔ ماحصلِ کلام یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع ہیں ہے۔ امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلۂ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے، لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔" ۱۳۲

اسلامی الٰہیات کے اس مسئلے میں اقبال نے جس بلوغتِ ذہنی اور شعور کی بالیدگی کا ثبوت دیا ہے وہ یقیناً ان کی انفرادیت ہے۔ پروفیسر مسعود حسین نے ایک سنجیدہ اور قابلِ غور اعتراض کیا ہے جس کا تجزیہ کرنے پر چند حقیقتیں سامنے آتی ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں۔

"وہ ارتقا کے قائل ہوتے ہوئے بھی اس کے انجام سے خائف ہیں ان میں نتشے کی جرأتِ رندانہ اور منطقی نظر نہیں، جو ارتقا کی انتہا فوق البشر میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال ارتقائے حیات کو بندۂ مولا صفات سے آگے نہ لے جا سکے۔ اگر کبھی چہرۂ افکار سے پردہ اٹھانے کی کوشش کی تو بس یہاں تک پہونچے،

تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت — تجھے کیا سناؤں تری سرنوشت
حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ — حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس — مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس" ۱۳۳

تشکیلِ جدید کے محولہ بالا عبارت میں اس اعتراض کا جواب موجود ہے۔ جہاں تک نتشے

جرأتِ رندانہ کا سوال ہے۔ وہ یقیناً اقبال کے یہاں نہیں مل سکتا اور نہ امید کی جا سکتی ہے۔ کیوں کہ اقبال ایک بلند ضابطۂ اخلاق کے پابند ہیں جب کہ نٹشے کسی اخلاقی اصول کا پابند نہیں۔ پھر بھی اقبال نے جس ارتقا کی طرف جرأت کی ہے وہ فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر کی منزل ہے۔ بندۂ مولا صفات بھی اس کی آخری منزل ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ بندہ کتنا ہی ارتقا کر جائے وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ دونوں دو انتہاؤں پر ہیں۔ دونوں ارتقا پذیر ہیں پھر بندہ جس رفتار سے ترقی کرے گا خدا بھی اتنا ہی آگے ہوگا۔ اس لئے منطقی طور پر بندہ اس منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔ مولا صفات اس کی آخری منزل ہے۔ اس سے آگے اس کا تصور بھی نہیں جا سکتا۔ اور یہ کوئی آسان بات نہیں ہے کہ انسان بندۂ مولا صفات کا حامل ہو۔ یہاں پر ذات وصفات کے معاملات بھی درپیش ہیں۔ ذاتِ انسانی، ذاتِ خداوندی تک نہیں پہنچ سکتا۔ چند صفات پیدا کرنا بڑی بات ہے۔ پروفیسر میاں محمد شریف نے بہت ہی اچھی بات کہی ہے۔

"میرا یقین ہے کہ حقیقت دائمی طور پر پوشیدہ رہے گی۔ یہ طور کل کے ایک محدود غیر محدود کا اور ایک جز کل کا ادراک کیسے کر سکتا ہے؟" ۱۳۴

یہ وہی منزل ہے جہاں پر تابِ گفتار بس کہتی ہے اور اپنے عجز کا اقرار کرتی ہے۔ اگرچہ سینے میں شمعِ نفس فروزاں رہتی ہے۔ مگر اس اظہارِ حقیقت کے لئے جامۂ حرف اپنی تنگ دامانی کی شکایت کرتے ہیں۔ آگے پرواز سے پر جلتے ہیں۔

حرفِ آخر کے طور پر اس خیال کا اعادہ کیا جا رہا ہے کہ اقبال کی انفرادیت بہت کچھ اس کے ذہنی و فکری توازن اور ہم آہنگی میں موجود ہے۔ اور اس توازن کو ہر جگہ پیش کیا گیا ہے۔ خواہ وہ عقل و عشق کی معرکہ آرائیاں ہوں یا قومیت و بین الاقوامیت کی کش مکش، مشرق و مغرب کے پیمانوں کا ٹکراؤ ہو یا جدید و قدیم اقدارِ زندگی کی آویزش۔ یہ توازن ہر جگہ موجود ہے۔

ماخذ و محرکات

لوگوں کا اتفاق ہے کہ اقبال کا گھریلو ماحول مذہبی تھا۔ ان کے والد محترم صوفی منش پاک طینت بزرگ تھے اور مذہبی معتقدات میں راسخ العقیدہ تھے۔ ان کی والدہ ماجدہ کی زندگی بھی نہایت پاک وصاف اور مذہبی روحِ تمدن سے بھرپور تھی۔ اسی ماحول میں اقبال کی تعلیم وتربیت ہوئی۔ اقبال کی ذہنی وفکری تشکیل میں یہ پہلا مکتب اور پہلی درس گاہ ہے جس سے اقبال نے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے۔ سیرت نگاروں نے اقبال کی زندگی کے اس پہلو پر اچھی خاصی توجہ صرف کی ہے۔ متعدد واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کو قرآن پاک سے بے حد انہماک تھا۔ ان کے والد محترم کی سخت تاکید تھی۔ وہ قرآن پاک کو تدبر وتفکر کے ساتھ پڑھتے تھے۔ اسی انہماک کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے فکروفن میں اس صحیفۂ آسمانی کو ایک بنیادی محور تسلیم کیا جاتا ہے۔ چوں کہ اقبال کا گھر تصوف کا بھی مرکز تھا۔ اس لئے صوفیانہ افکار وخیالات کا بھی درس باقاعدہ جاری تھا۔ اقبال کا اپنا بیان ہے۔

"شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا۔ گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی۔ تاہم محفلِ درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب

عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا
گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی،" ۱

اسلامی فکر و فلسفہ میں "فصوص الحکم" اور "فتوحات المکیہ" کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔ مذکورہ بالا اقتباس سے اقبال کا اثر پذیر ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا فکری اور تعمیری ماحول انھیں "خاندانِ مرتضوی کی بارگاہ کے آستانۂ علم و دانش" سے ملا ہے۔ جو اقبال کے لئے "مثلِ حرم" ہے۔ جس کے نفس سے اقبال کی آرزو کی کلیاں کھلی ہیں۔ جس کی مروت نے اقبال کو نکتہ داں اور نکتہ سنج بنایا ہے:

مجھے اقبالؔ اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں ۲

اسی سر چشمۂ علم و حکمت سے اقبال نے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے جس کے متعلق ان کا اعتراف ہے:

" بہر بڑے بزرگ عالم اور شعر فہم ہیں میں نے انہیں سے اکتسابِ فیض کیا ہے۔" ۳

اقبال کا یہ اعتراف اس حقیقت کی تائید کرتا ہے کہ اقبال نے جتنا مولانا میر حسن سے استفادہ کیا ہے کسی اور سے نہیں عبد المجید سالک کا بیان ہے۔

" ...... چوں کہ شاہ صاحب نے سالہا سال تک اقبال کو عربی، فارسی، علم و حکمت، ادبیات و تصوف وغیرہ کی تعلیم دے کر ان کو صحیح راستے پر لگا دیا تھا اور ان میں علومِ قدیمہ اور علومِ اسلامیہ کے لئے بے پناہ تشنگی پیدا کر دی تھی۔ اس لئے اقبال جب کبھی موقع پاتے سیالکوٹ آکر شاہ صاحب سے اپنے شکوک رفع کراتے۔ مزید سبق لیتے اور غوامضِ علوم پر اپنے استاد کی ہدایت و رہنمائی سے غور و فکر کرتے۔" ۴

سیرتِ اقبال کے مصنفین نے جو واقعات قلم بند کئے ہیں۔ ان سے اقبال اور مولانا میر حسن کے تعلقات پر اچھی روشنی پڑتی ہے اور یہ روشنی دبیز پردوں کو چاک کرتی ہوئی حقیقت کو بے نقاب کرتی ہے۔ اقبال نے استاد گرامی کی قدر افزائی میں

کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اقبال کی فکری تشکیل میں دوسری درس گاہ کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اس سے بڑے دوررس نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ غالباً اس کی اہمیت کے پیشِ نظر متعدد حضرات نے اپنی خاص توجہ صرف کی ہے۔ عبدالمجید سالک نے ذکرِ اقبال میں اسی اہمیت کے پیشِ نظر ایک الگ باب قائم کیا ہے۔۵ شیخ عطاء اللہ مرتب اقبال نامہ نے مولانا میر حسن کو "اقبال گر" ۶ لکھا ہے۔ عابد علی عابد نے بھی اس درس گاہ کی عزت افزائی کی ہے۔ ۷

اس سلسلہ میں یہ بات بظاہر معمولی اور غیر اہم ہے۔ مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو نتائج کے اعتبار سے اس کی اہمیت کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ مولانا میر حسن عالمِ دین، مدبر اور مفکر بھی تھے۔ یعنی علوم عقلیہ و نقلیہ پر ان کو عبور تھا۔ زبان و ادب کے علاوہ تصوف و فلسفۂ اسلامیہ میں ان کو دستگاہ حاصل تھی۔ ان خصوصیات کے باوجود وہ ایک بالغ نظر، روشن خیال انسان بھی تھے۔ انہیں معاشرۂ اسلامیہ کے جمود و زوال کا بھی احساس تھا۔ وہ سرسید کی تحریکِ علی گڈھ سے بھی وابستہ تھے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب سرسید کی تحریک سے ہمارے علما ترکِ تعلق ہی نہیں بلکہ شدید مخالفت کے ساتھ مقاطع کئے ہوئے تھے جمال الدین افغانی کی سرسید بیزاری تو مشہور ہے اور اس مخالفت میں ایسے طعن و تشنیع کے بھدے اور ناسزا اور شنید کلمات استعمال کئے گئے جن کی مثالیں مشکل سے ملتی ہیں۔ علما کے گروہ نے بھی سرسید کو اور ان کی تحریک کو کن کن الفاظ میں یاد کئے ہیں۔ تہذیب و شرافت گوارا نہیں کرتی کہ ان کا اعادہ کیا جائے۔ بہ ایں حالات مولانا میر حسن کا سرسید کی تحریک سے متاثر ہونا ایک سوالیہ نشان سے کم نہیں۔ یہ سوالیہ نشان اپنے بطون میں رازہائے سربستہ کا ایک خزینہ لئے ہوئے ہے۔ زندہ دلانِ پنجاب بھی سرسید کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔ تکفیر کے فتوے لگ چکے تھے۔ ان حالات اور ایسے ماحول میں مولانا میر حسن کا سرسید سے اثر پذیر ہونا مولانا کی شخصیت اور سیرت کا کمال ہے۔ "خطوطِ سرسید" کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تعلق محض ذاتی یا علمی نہ تھا بلکہ اس کے پردوں میں فکر و نظر کی بھی کارفرمائی تھی۔ اس وابستگی، سے مولانا میر حسن کی وسعتِ نظری کے ثبوت

فراہم ہوتے ہیں۔ عبدالمجید سالک کا بیان ہے کہ اس زمانے میں پنجاب میں صرف دو چار اصحاب ایسے تھے جن پر سرسید کو اعتماد تھا۔ ان میں مولانا سرِ فہرست تھے۔ مولانا میر حسن سرسید کے جلسوں میں شریک ہوتے اور دامے درمے امداد بھی کرتے رہتے۔ متعدد واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ سرسید مولانا میر حسن کا بڑا احترام کرتے تھے۔ سرسید جب کبھی پنجاب جاتے تو مولانا سے نیا دلہ خیال کرتے۔ ان کے یہاں مقیم رہتے اور یہی حال مولانا میر حسن کا بھی تھا۔

مولانا میر حسن سے اقبال نے فیضانِ نور حاصل کیا ہے اور مولانا میر حسن کا تعلق سرسید کی تحریک سے وابستہ رہا ہے گویا ایک ہی وسیلے سے اقبال کا تعلق سرسید تحریک تک پہنچتا ہے۔ اب اس حقیقت کی روشنی میں اقبال کے فکر و نظر کا مطالعہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور اقبال پر لکھنے والوں کی ذمہ داری زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ سرسید تحریک کی خوبیاں اس کے محرکات اور مقاصد اور مہمات کا جائزہ حسبِ موقع اقبال کے فکر و فن سے پیش کیا جائے گا۔ یہاں بتانا یہ مقصود ہے کہ اقبال بھی سرسید تحریک کے زیرِ سایہ رہے ہیں۔ اس خیال کی تائید جاوید اقبال کے اس بیان سے ہوتی ہے۔ جسے انھوں نے اقبال کی ڈائری کے دیباچے میں پیش کیا ہے۔ اصل الفاظ یہ ہیں۔

> "HE RECIEVED EARLY EDUCATION IN .SIALKOT UNDER MAULANA SYED MIR HASAN AN ENTHUSIASTIC FOLLOWER OF SYED AHMAD KHAN. IT CAN BE DEDUCED THAT IQBAL BECAME ACQUAINTED WITH THE ALIGARH MOVEMENT THRAUGH THE MAULANA AND JUSTIFIED ITS AIMS IN THE EARLIERPART OF HIS CAREER" 9

اقبال کے ذہن وفکر کی تعمیر وتشکیل میں تیسرا مدرسہ پروفیسر آرنلڈ کا ہے جن کی صحبت سے اقبال نے استفادہ کیا ہے۔ پروفیسر آرنلڈ ایک متبحر عالم اور فلسفے کے استاد تھے۔ اقبال نے باقاعدہ فلسفہ انھیں سے پڑھا ہے۔ اقبال کس حد تک پروفیسر موصوف سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ ان کی نظم صاف بتا رہی ہے۔ اقبال نے کتنے پُر درد الفاظ میں ان کا ماتم کیا ہے۔ وہ بھی اسی اشارے کی وضاحت کر رہا ہے۔ پروفیسر آرنلڈ محض استاد نہ تھے بلکہ ایک رفیق دوست شفیق استاد بھی تھے۔ پروفیسر آرنلڈ کی صحبت نے اقبال کے ذہن وفکر میں ایک جلا پیدا کی۔ اقبال اس گرویدگی کا اظہار کرتے ہیں،

تو کہاں ہے اے کلیم طور وسینائے علم	تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم
اب کہاں وہ شوقِ رہ پیمائی صحرائے علم	تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں سودائے علم
کھول دے گا دشتِ وحشت عقدۂ تقدیر کو	توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو
دیکھتا ہے دیدۂ حیراں تری تصویر کو	کیا تسلی ہو مگر گرویدۂ تقدیر کو

یہاں اصولِ تدوین کے چند مسائل طرح طرح کے اشکالات پیدا کرتے ہیں مثلاً اقبال کے ابتدائی کلام کو سند مانا جائے یا ان کا ترتیب دیا ہوا اور اصلاح شدہ کلام مستحسن قرار دیا جائے۔ پہلے متن کی زیادہ اہمیت ہے یا دوسرے متن کی۔ ان کے حذف کردہ کلام کو پیشِ نظر رکھا جائے یا نظر انداز کر دیا جائے۔ اصول تدوین و ترتیب میں فن کار کے قلم کا آخری متن بنیاد قرار دیا جاتا ہے کیوں کہ وہ جن تبدیلیوں کو پیش کرتا ہے اسے ہی حرفِ آخر تسلیم کر کے صحیح متن کا تعین کیا جاتا ہے۔ تحقیقِ متن اور تنقیدِ متن کا مقصد یہی قرار دیا جاتا ہے کہ مرتب اس متن کو پیش کرے جسے فن کار پیش کرنا چاہتا تھا۔ اس کے تخلیقی شعور سے قریب سے قریب تر پہنچنے کا نام تدوینِ متن ہے۔ ایک صائب خیال یہ بھی ہے کہ فن کار کا پہلا پہلا نقش ہی بنیاد قرار دیا جانا چاہیئے۔ اس خیال میں تھوڑی سی لچک ہے۔ کیوں کہ فن کار جسے غلط یا نامناسب سمجھ کر دوبارہ تصحیح کرتا ہے پھر اس غلطی کا اعادہ تدوین کا مقصد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مگر یہاں قباحت یہ ہے کہ فکر وفن کے ارتقائی جائزے میں ابتدائی متون کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ جب مرتب کسی فن کار کے فکر وفن

کا ارتقائی جائزہ پیش کرے گا تو لازم ہو گا کہ وہ ابتدائی متون سے آغاز کرے۔ اقبالیات کے سلسلے میں اس نکتے کو پیش نظر رکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً "بانگِ درا" کے حصہ اول میں "سید کی لوحِ تربت" کے عنوان سے ایک نظم ہے جس میں ایک شعر ہے:

بندۂ مومن کا دل بیم و رجا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

اس شعر سے کچھ لوگوں کو غلط فہمی پیدا ہوئی۔ انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ اقبال کے یہاں یورپ جانے سے پیشتر "مردِ مومن" کا تصور پیدا ہو چکا تھا۔ جواز میں یہ شعر پیش کیا کیوں کہ یہ نظم یورپ جانے سے پیشتر لکھی گئی تھی۔ جب اقبال نے ۱۹۲۴ء میں "بانگِ درا" ترتیب دیا تو یہ شعر اضافے کے طور پر شامل کر دیا۔ اس نظم کی ابتدائی صورت میں یہ شعر موجود نہیں تھا۔ اس تبدیلی سے فکر و نظر کو سمجھنے میں کتنی بڑی غلطی ہو سکتی ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں اور استخراجِ نتائج کی فاحش غلطیاں بھی سرزد ہوئیں ۱۹۰۴ء اور ۱۹۲۴ء کے درمیان بیس سال کا فاصلہ ہے جب تک فکر و نظر کا قافلہ کہاں سے کہاں پہنچ چکا تھا۔ اسی طرح کے اور بھی اختلافات ہیں جن پر ہماری توجہ ہونی چاہئے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ابتدائی متون کو بھی پیش نظر رکھا جائے اور آخری متون کو بھی مستند اور معیاری قرار دیا جائے۔ ابتدائی متن کی زیادہ اہمیت نہ صحیح مگر اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔

جوں جوں تحقیق و جستجو کا کارواں آگے بڑھ رہا ہے۔ اقبال کا ابتدائی کلام بھی سامنے آ رہا ہے۔ اس ابتدائی کلام کے علاوہ اقبال کی تمام تحریروں کو پردۂ عام پر لانے کے لئے بھی بڑی جد و جہد ہو رہی ہے۔ ان کی تحریر و تقریر کا بیشتر حصہ منظرِ عام پر آ چکا ہے۔ مگر کچھ حصہ ہنوز باقی ہے۔ اس طرح کی تحریروں کو باقیاتِ اقبال کا نام دیا گیا ہے۔ ان تمام ابتدائی اور غیر مانوس تحریروں کے منظرِ عام پر آ جانے سے فکر و فن کے متعلق ارتقائی منزلوں کے تعین میں آسانیاں پیدا ہو رہی ہیں اور تعبیر و تشریح کے لئے زمین ہموار ہو رہی ہے۔ اقبال کے انتقال کے بعد باقیاتِ اقبال

کی اشاعت کے سلسلے میں طرح طرح کی بحثیں رہیں۔ اختصار میں یوں عرض کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کے کچھ مداحوں نے چاہا کہ ان کی اشاعت قابلِ اعتنا نہیں۔ کیوں کہ اقبال نے خود انھیں قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ یا ان میں فکر و فن کی ابتدائی خامیاں ہیں جو اقبال کی صحیح تصویر نہیں پیش کرتیں۔ دوسرے گروہ کا خیال تھا کہ نہیں اقبال کا لکھا ہوا ہر فقرہ قابلِ پذیرائی ہے۔ اور ان تمام حصوں کی از سرِ نو اشاعت ہونی چاہئے غرض دوسرا خیال غالب آیا اور آج اقبال کی ہر تحریر قلم بند کی جارہی ہے۔ ہونا یہی چاہئے تھا۔ خامیوں یا مصلحتوں سے قطع نظر اقبال کے فکر و نظر کے مطالعے کے لئے یہ ناگزیر ہے کہ ان کے کسی حصۂ کلام کو نظر انداز کر دیا جائے۔ ان اشعار کو حذف کرنے کی سب سے بڑی وجہ زبان و بیان کی خامیاں تھیں خود اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ ان کے ابتدائی کلام میں یہ خامیاں موجود تھیں ۱۹۱۸ء میں فوق صاحب کو جو خط لکھا تھا اس میں اشارہ ہے

"نظم زیرِ تنقید میری ابتدائی نظموں میں سے ہے اس میں بہت سی خامیاں ہیں۔" ۱۱

چوں کہ انھوں نے ایک دستورِ زندگی پیش کیا ہے۔ جس کی وضاحت وہ زندگی بھر کرتے رہے۔ اس فلسفۂ زندگی کو سمجھنے کے لئے بے حد ضروری ہے کہ ہم فکر و نظر کا ارتقائی جائزہ لیں۔ اس کی رفتار اور منزل کا تعین کیا جائے۔ قاضی اختر جوناگڑھی کے بیان سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے۔

"اقبال نے اپنے زمانے کے کلام کا ایک حصہ اپنے بعد کے کلام سے ہم آہنگ نہ پاکر حذف کر دیا یا شامل کیا تو اس میں ترمیم کر دی۔ اس صورت میں ان کے رد کردہ کلام کو شائع کرنے کی ضرورت نہ تھی لیکن ان کی وفات کے بعد جب کہ ان کے نظریات و افکار پر متعدد اصحاب نے قلم اٹھایا تو یہ ضروری معلوم ہوا کہ ان کی شاعری کے ارتقائی مدارج دکھانے کے لئے ان کی ہر تحریر سے خواہ وہ نثر میں ہو یا نظم میں استفادہ کرنا چاہئے۔ اس لحاظ سے ان کا رد کردہ کلام آثارِ قدیم

یا تبرکات کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس سے تاریخی استدلال میں کافی مدد ملتی ہے۔،، ۱۲

اقبال کی نظر فکر و فلسفہ کی نظر ہے۔ اس لئے اس کی اور بھی زیادہ اہمیت ہے۔ ضروری ہے کہ فکر و فن کا ارتقائی جائزہ لیا جائے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ بغیر پورے کلام کو سامنے رکھے ہوئے نقاد کو کوئی اختیار نہیں پہنچتا کہ وہ حتمی فیصلہ کرے فکر و نظر کے ہر گوشوں کو ذہن میں رکھ کر ہی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ تب ہی اظہار و ابلاغ کا، تنقید و ترسیل کا فرض ادا ہو سکتا ہے۔ یہاں اس حقیقت کی طرف بھی توجہ رکھنی چاہیئے کہ کسی فنکار یا مفکر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے بے حد ضروری ہے کہ اس کی ہر تحریر اور ہر تقریر پیشِ نظر رہے۔ یہ تحریر و تقریر خواہ نثر میں ہو یا نظم میں دونوں کی یکساں اہمیت ہے پروفیسر آل احمد سرور کے بیان سے مجھے اختلاف ہے۔

،، ..... شاعر صحیح معنوں میں اپنے اشعار میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ جو شخصیت اشعار کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہے۔ اسی سے ہمیں سروکار ہے۔ باقی سب کہانیاں ہیں،، ۱۳

اس میں کلام نہیں کہ شاعر کی نفوذ شخصیت اس کے اشعار میں ہی جلوہ گر ہوتی ہے۔ مگر چوں کہ اقبال مفکر بھی تھے اس لئے ان کے ساتھ فکر کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے۔ اس فکر اور فن دونوں کے سنجیدہ مطالعے کے لئے، فکر و فن کے تمام گوشوں پر نظر رکھنا پڑے گا۔ کسی جزو سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔

کسی مفکر کا ہر فقرہ اور ہر تحریر یکساں طور پر اہمیت رکھتی ہے۔ ....
.... دنیائے فکر و نظر میں خیالات و افکار کی زیادہ اہمیت ہے۔ وسیلۂ اظہار کی نہیں۔ نثر و نظم تو طریقۂ اظہار کے وسیلے ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اس حقیقت کا اظہار کر کے اپنی صائب رائے سے اقبال کے فکر و فن کے اس پہلو کو واضح کیا ہے۔

،، .... مرحوم کو صرف شاعر سمجھ لینا یا یہ کہ ان کے خیالات و تصورات

تمام کے تمام ان کے کلام میں مفید ہو چکے ہیں بڑی غلطی ہے۔ مرحوم کی
فکر و نظر کا بہت کم حصہ ان کے کلام میں منتقل ہوا ہے۔" ۱۴

یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال کی ہر تحریر اہم ہے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں۔ اقبال کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ان کے مضامین، خطبات، مکتوبات اور ملفوظات سب کی یکساں ضرورت ہے۔ بہت سے ایسے مسائل ہیں جو نظم میں نہیں پیش کئے گئے ہیں اور اگر موجود ہیں تو محض اشاروں کنایوں میں۔ اور نثری تصنیفات میں ان مسائل کو شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں بہت سی نئی باتیں ایسی ہیں جن کا تذکرہ اشعار میں نہیں ملتا۔ نئے گوشے اور زاویے پیش کئے گئے ہیں اور بہت سے ایسے اہم پہلوؤں کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ جو مجموعہ ہائے کلام میں اشاروں میں بیان کئے گئے ہیں۔ "مضامینِ اقبال" میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔ سیاسیات، ادبیات، ختم نبوت و رسالت، وغیرہ ایسے عنوانات ہیں جن کی تفسیر اشعار میں نہیں ملتی۔ ملفوظات کا بھی یہی حال ہے۔ جہاں تک مکتوبات کا تعلق ہے۔ وہ گوناگوں خصوصیات لئے ہوئے ہیں۔ بعض نکات ایسے پیش کئے گئے ہیں جن کا تذکرہ اشعار میں نہیں ملتا۔ اور ایسے گوشے بھی معرضِ بحث لائے گئے ہیں جن کی تفصیل اشعار میں موجود نہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ خود ان کا اپنا بیان ہے۔

"۔۔۔۔ اقبال کے خطوط اگر شائع ہو جائیں تو ان کی شاعری کی
شرح بن سکیں گے۔" ۱۵

دوسری جگہ ان کا ارشاد ہے۔

"اقبال کے کلام کی سب سے اچھی شرح ان کے خطوط ہیں۔" ۱۶

شاعر کی شخصیت صرف اشعار میں جلوہ گر نہیں ہوتی ہے بلکہ اظہار و ابلاغ کے تمام ذرائع بروئے کار لائے جاتے ہیں۔ اسی ضرورت کے پیشِ نظر نقاد موصوف نے "اقبال کے خطوط" پر ایک اچھا خاصا مضمون لکھا ہے۔ مزید برآں پروفیسر موصوف کا یہ خیال بھی ہے۔

"اقبال کی ایک ایک سطر کو شائع کرنا چاہئے یہ قوم کی میراث ہے۔
کسی کا مالِ تجارت نہیں" ۱۸

اقبال کو خود اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ فن کار کی ہر تخلیق کی اہمیت ہوتی ہے
اس سے ان کے فکر و فن کو اچھی طرح سمجھا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ ایک خط کی عبارت سے اس
کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

"شاعر کے لٹریری اور پرائیویٹ خطوط سے اس کے کلام پر روشنی پڑتی ہے اور اعلیٰ
درجے کے شعرا کے خطوط شائع کرنا لٹریری اعتبار سے مفید ہے۔" ۱۹

اقبال کی نثری تحریریں، مجموعہ ہائے اشعار سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ کیفیت و کمیت
کے اعتبار سے قلت و کثرت کے معیار پر بھی کم نہیں ہیں بلکہ زیادہ ہی ہیں۔ اس کے بعد اس
حقیقت سے چشم پوشی تنقید و تبصرہ کے مناصب کے منافی ہے۔ اقبال کی ایک حیثیت
شاعر کی ہے اور اگر شعری اسلوبِ فن سے بحث ہے تو یقیناً ان کے اشعار سے ہی سروکار
ہوگا۔ اگر فکر سے بحث کریں گے تو ان کی ایک ایک سطر کو ذہن میں رکھنا ہوگا چوں کہ
اقبال صرف شاعر ہی نہ تھے بلکہ مفکر بھی تھے۔ اس لئے شعر و فن کی بحث کرتے وقت فکر و نظر
کو بھی سامنے رکھنا ہوگا اور یہ ممکن نہیں کہ اقبال کے اسلوبِ فن کی بات کی جائے اور فکر و
فلسفہ کی بات نہ چھیڑ جائے۔ بغیر اس ذکر پری وش کے مضمون ناتمام رہے گا۔ شخصیت کا
نفاذ صرف اشعار یا اسلوب پر ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کا زیادہ تر انحصار فکر پر ہوتا ہے۔
بعض اوقات شعری لطافتیں، فکر و فلسفہ کی گرانباریوں کی متحمل نہیں ہو سکتیں۔ فکر و نظر
کے دقیق پہلو، منطقی استدلال، مسائل و مباحث کے تجزیے ذہن و فکر کے رجحانات
صحیح طور پر نثری اسلوب میں ہی پیش کئے جا سکتے ہیں۔ اظہار و ترسیل کا صحیح استعمال
نثری تحریروں میں ہی زیادہ آسان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے فلسفیانہ خطبات
کو نثری اسلوب میں پیش کیا اور اقبال کا رجحان بھی نثر کی طرف زیادہ رہا ہے۔ مولانا
عبدالسلام ندوی نے صحیح لکھا ہے۔

"ڈاکٹر صاحب اگرچہ بہ ذاتِ خود شاعر تھے اور ان کی تصنیفات

کا زیادہ تر حصہ نظم ہی میں ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ وہ نثر کی تصنیفات
کو ملک و قوم کے لئے زیادہ مفید سمجھتے تھے اور جدید نسل کو اس کی
ترغیب دیتے تھے۔" ۲۰

مجھے مولانا کے اس خیال سے اتفاق نہیں کہ "ان کی تصنیفات کا زیادہ تر حصہ نظم ہی میں ہے۔" واقعہ اس کے برعکس ہے۔ مجموعہ کلام کو ہم اس طرح پیش کر سکتے ہیں ۱۱ ارمغانِ حجاز، اسرارِ خودی، بالِ جبریل، بانگِ درا، پس چہ باید کرد، پیامِ مشرق جاوید نامہ، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، ضربِ کلیم، گلشنِ رازِ جدید، مسافر، سرودِ رفتہ، کو شامل کرنے کے بعد ان کی مجموعی تعداد کل تیرہ ہوتی ہے۔ جب کہ نثری تصنیفات کی فہرست اس طرح طویل ہے۔ اقبال نامہ جلد اول، اقبال نامہ جلد دوم، اقبال (عطیہ فیضی کے نام) شاد و اقبال، خطوطِ اقبال (بنام قائداعظم) مکاتیبِ اقبال (بنام نیاز الدین خاں) مکتوباتِ اقبال (بنام سید نذیر نیازی) خطوطِ اقبال (بنام مولانا گرامی) انوارِ اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، خطباتِ اقبال، حرفِ اقبال، فلسفۂ عجم، مضامینِ اقبال، مقالاتِ اقبال، علم الاقتصاد، روزنامچۂ اقبال، وغیرہ ملا کر ان کی تعداد سترہ ہوتی ہے۔ اس حقیقت کی روشنی میں اب یہ مفروضہ غلط ہی نہیں گمراہ کن بھی ہے۔ جب ان حقائق کی روشنی میں غور و فکر کرتے ہیں تو ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے خیالات کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔

"..... اقبال نے نثر میں اپنے افکار کو بہت کم پیش کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کا فکر بھی جذبے سے خالی نہیں ہوتا تھا اور حقیقت میں اسرارِ حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کا قائل بھی نہ تھا۔" ۲۱

یہ خلیفہ عبدالحکیم کی اپنی ذاتی رائے ہے۔ جس کا حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اقبال نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ انھوں نے فلسفیانہ مباحث کو شعری اسلوب میں اس لئے پیش کیا ہے کہ فلسفہ کی خشک، بے جان زبان کو زیادہ سے زیادہ پرکشش بنایا جائے تاکہ عوام کی دلچسپی قائم رہے۔ خطوط میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ محض

ہندوستانی روایات وحالات کی بناپر شعری اسلوب اختیار کیا ہے۔ ۲۲

اقبال نے نثر میں اپنے افکار کو بہتر سے بہتر وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے اگر اقبال کی فکر ایک تھی تو جذبہ نثر میں بھی ظاہر ہونا چاہیئے۔ اگر فکر اور جذبے کی فراوانی موجود ہو تو فکر اور جذبہ ہر جگہ موجود رہیں گے خواہ وہ نثر میں بیان کئے جائیں یا نظم میں۔ اگر شعر کے لئے جذبے کی ضرورت لازمی ہے تو نثر کے لئے بھی اسی جذبۂ تخلیق کی ضرورت پڑتی ہے تخلیق کے لئے یکساں طور پر جذبے کی ضرورت ہوتی ہے۔ خواہ وہ کوئی فن ہو۔ بت گری و بت تراشی، معماری و مصوری، شاعری و رقص غرض ہر خلاقی کے لئے سچے جذبے، فکرِ بلند، تخیلی اظہاریت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب جہاں تک اس عبارت کے آخری جزو کا تعلق ہے۔ یہ بھی غلط ہے غلط ہی نہیں بلکہ اقبال کے فکر و نظر کے متضاد ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال اسرارِ حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کے زیادہ قائل تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کی طبیعت میں بلا کی موزونی تھی۔ قدرت نے بے پناہ شاعرانہ زورِ بیان عطا کیا تھا مگر وہ نثری اسلوب کے بھی دلدادہ تھے۔ خود اقبال کا بیان ملاحظہ فرمایئے۔

"اس وقت ہندوستان کو اور بالخصوص مسلمانوں کو شعر بازی کی ضرورت نہیں۔ لوگ شعر بازی کی طرف اس لئے جلد متوجہ ہو جاتے ہیں کہ بغیر کاوش و مطالعہ اور محنت کے انھیں شہرت حاصل کرنے کی خواہش دامن گیر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس وقت بہت کم شاعر ایسے ہیں جن کے کلام میں بقا کا عنصر موجود ہو۔ آپ نوجوان ہیں آپ کو اس غلط روش پر ہرگز نہیں چلنا چاہیئے۔ ضرورت ہے نثر نگاروں کی جو محنت اور مطالعہ کے بعد اردو زبان میں مختلف موضوع پر کتابیں، رسالے، تراجم وغیرہ لکھیں۔ اور اپنی قوم کو اور خود اپنے آپ کو بہتر بنائیں۔" ۲۳

اقبال کے خیال پر اعتراض تو ہو سکتا ہے کہ انھوں نے نثر کی حمایت غلط کی یا صحیح کی۔ مگر یہ موضوع زیرِ بحث نہیں لایا جا سکتا کہ اقبال کو نثر سے گریز تھا۔ اقبال نے نثر کو مستحسن نظروں سے دیکھا ہے۔ اظہاریت کے وسائل کو وہ ثانوی حیثیت دیتے ہیں۔

اس نثر ونظم کی بحث میں ان نقادوں نے تھوڑا غلو سے کام لیا ہے ورنہ حقیقت میں نظم ونثر کی یکساں اہمیت ہے۔ میکش اکبرآبادی نے صحیح طور پر فرمایا ہے۔

"ایک شاعر کی حیثیت سے جتنا میں ان کی منظومات سے متاثر ہوا اتنا ہی ایک طالبِ علم کی حیثیت سے ان کی نثر سے مستفید ہوا اور میری رائے میں علامہ کی تصانیفِ نثر منظوم کلام کی بہترین شرح ہیں۔" ۴۲

"فکرِ اقبال کا سفرِ آغاز"۔ موضوعِ زیرِ بحث ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فکر ونظر کا جائزہ اقبال کے ذہن وشعور کے ابتدائی ادوار سے لیا جائے۔ ابتدائی ادوار سے مراد یہ ہے کہ ان کے ابتدائی کلام سے کاروانِ فکر کا آغاز کیا جائے۔ چوں کہ اس سے پہلے ایسے شواہد نہیں ملتے جن کی ٹھوس بنیادوں پر اس کاروانِ خیال کی تاریخ مدون کی جاسکے۔ ابتدائی دور کے کلام کی روشنی میں ہی محرکات واسباب کا تجزیہ ممکن ہے۔ سیرت نگاروں نے بچپن کے جو واقعات قلم بند کئے ہیں ان سے اقبال کی ذہانت اور متانت کا اندازہ ضرور ہوتا ہے۔ اقبال کے اقوال کا جو حصہ ضبطِ تحریر میں آچکا ہے۔ اسی کی روشنی میں ہم اقبال کے ارتقائے فکر کی تشکیل کریں گے۔ ہمیں موجود سے بحث ہے۔ معدوم سے نہیں۔ گزشتہ اوراق میں فکرِ اقبال کے متعلق جو خیالات پیش کئے گئے ہیں ان کا تعلق تمہید یا پیشِ گفتار سے زیادہ نہیں۔ فکرِ اقبال کی کیفیت کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے فکر ونظر کے آخری دور کے مسائل بھی زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔ گو اس موضوع سے براہ راست ان کا تعلق نہیں ہے۔ یہ جانتے ہوئے فکر ونظر کی چند بنیادی خوبیوں اور خامیوں کی طرف اشارے کئے گئے ہیں۔ تاکہ آئندہ جب ہم سفرِ آغاز سے بحث کریں تو ان اشاروں کو ذہن نشیں رکھیں۔

اقبال کے انتقال کے بعد اقبال کے بہی خواہوں اور ادب کے خدمت گاروں نے اقبال کے قلم زد کئے ہوئے یا ان کے مجموعۂ کلام میں نہ شامل ہوئے اشعار کی ازسرِ نو تدوین وتلاش شروع کی۔ اس جد وجہد میں بیشتر حضرات انفرادی طور پر منہمک تھے۔ تھوڑے ہی وقفہ کے بعد اقبال کا ابتدائی کلام یا حذف شدہ کلام ترتیب پانے لگا جیسے "باقیاتِ اقبال"، یا "تبرکاتِ اقبال" کے ناموں سے یاد کیا گیا۔ عبدالرحمٰن طارق نے "جہانِ

اقبال" کی اشاعت اول (۱۹۴۷ء) میں کتاب کے آخر میں ایسے خصۂ کلام کو شامل کیا۔ گو مصنف نے دعویٰ کیا تھا کہ ان کے وجود سے عقیدت مندانِ اقبال بے خبر ہیں مگر موصوف کو اس کا اندازہ نہیں تھا کہ اس غیر مطبوعہ کلام کی دو غزلیں ایک قطع اور چار رباعیاں کلیات میں بھی موجود ہیں۔ ۱۹۵۰ء میں بشیر الحق دسنوی نے اقبال کے ابتدائی متون اور بعد کی اصلاحات کے پیشِ نظر "اصلاحاتِ اقبال" کے نام سے ایک کتابچہ شائع کیا۔

۱۹۵۲ء میں محمد انور حارث نے ایسے ہی غیر مطبوعہ اور حذف شدہ کلام کو جمع کر کے "رختِ سفر" کے نام سے شائع کیا۔ ۱۹۵۳ء میں سید عبدالواحد نے "باقیاتِ اقبال" کے نام سے شائع کیا۔ کلام کا ایک حصہ "رختِ سفر" اور "باقیاتِ اقبال" میں مشترک ہے۔ عبدالمجید سالک نے ۱۹۵۵ء میں "ذکرِ اقبال" پیش کیا۔ گو یہ سیرتِ اقبال پر سب سے اچھی کتاب ہے۔ مگر انھوں نے حسبِ موقع کتاب میں غیر مانوس کلامِ اقبال کو پیش کر کے اس کتاب کی اہمیت میں اضافہ کر دیا۔ بشیر الحق دسنوی نے ۱۹۵۹ء میں "تبرکاتِ اقبال" کے نام سے ایک چھوٹا سا مجموعۂ کلام شائع کیا۔ اس کتاب میں کلام کا ایسا موجود ہے جو نہ "رختِ سفر" میں ہے اور نہ "باقیاتِ اقبال" میں۔ مولانا غلام رسول مہر نے ۱۹۵۹ء میں بڑی کاوش اور اہتمام سے اقبال کے ابتدائی اور غیر مطبوعہ کلام کو ترتیب دیا۔ "سرودِ رفتہ" کے نام سے کتاب منزل لاہور نے شائع کیا۔ ۱۹۶۲ء میں عبدالغفار شکیل نے "نوادرِ اقبال" کے نام سے مدون کیا اس میں کمالِ احتیاط کا فقدان بھی ہے۔ سید وحیدالدین فقیر نے "روزگارِ فقیر" کے نام سے اقبال کی غیر مطبوعہ تحریروں کو یکجا کر کے شائع کیا تھا جس کی دوسری جلد بھی ۱۹۶۴ء میں منظرِ عام پر آئی ہے۔ طباعت و کتابت کا حسنِ اہتمام قابلِ رشک ہے۔ یہ کتاب تین اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ بہ قول مرتب دوسرے "باب میں کم و بیش آٹھ سو ایسے اشعار پیش کئے گئے ہیں جو علامہ کے کسی مجموعۂ کلام یا باقیات و آثار کے موضوع کی کسی کتاب میں اب تک شائع نہیں ہوئے"۔ گزشتہ سال کے آغاز (مارچ ۱۹۶۷ء) میں بشیر احمد ڈار نے اقبال کی تقاریر، خطوط،

مضامین اور نادر مجموعۂ کلام کو "انوارِ اقبال" کے نام سے ایک جامع کتاب شائع کی ہے۔ گو اس کتاب کے بعض حصے دوسرے مجموعوں میں شامل ہو چکے ہیں نظریفانہ کلام کا ایک حصہ تو کلیات میں بھی شامل ہے مگر مرتب نے اسے غیر مطبوعہ کلام میں رکھا ہے۔ مگر اس میں بیشتر حصہ ایسا ہے جو اب تک گوشۂ تاریکی میں تھا۔ اقبال اکاڈمی کراچی کی یہ خدمت بھی قابلِ ستائش ہے۔

باقیات و تبرکاتِ اقبال کا عنوان بہ ذاتِ خود اپنی جگہ ایک مستقل موضوع تحقیق ہے جس کا اندازہ کتابیات کی فہرست سے لگایا جا سکتا ہے۔ گو یہ تمام کتابیں کسی نہ کسی طرح تشنہ اور تکمیل طلب ہیں۔ تاہم ان تمام نسخوں کی مدد سے ایک جامع اور مستند "باقیاتِ اقبال" ازسرِ نو ترتیب دیا جا سکتا ہے اور یہ اقبالیات میں یقیناً ایک گراں قدر اضافہ ہو گا۔ ان تمام کتابوں میں "سرودِ رفتہ" بہتر ہے۔ ویسے 'نوادرِ اقبال' بھی قابلِ ذکر ہے۔ مگر جو تحقیق و تلاش، مواد کی ترتیب، کثرت اور طباعت و کتابت 'سرود رفتہ' میں ہے۔ 'نوادرِ اقبال' میں نہیں۔ "روزگارِ فقیر" کی دونوں جلدیں حسنِ اہتمام میں بے نظیر اور بے مثال ہیں۔ مواد اور کلام کے اعتبار سے بھی بہت ہی زیادہ اہم ہیں۔ مگر ان تمام کتابوں میں تحقیق و تدقیق کی خامیاں بھی موجود ہیں۔ جن سے اکثر و بیشتر دوچار ہونا پڑتا ہے۔

اقبال کے ابتدائی کلام کے منظرِ عام پر آجانے سے افہام و تفہیم، تنقید و تبصرہ کی راہوں میں وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ کلام کے اس حصے کی روشنی میں بہت سے مفروضات اور اعتراضات کی تردید ہو جاتی ہے۔ گو باقیات کی اشاعت کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب کبھی بھی اقبال کے فکر و نظر کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے تو اس ابتدائی دور کی شاعری کو بھی دعوتِ فکر و نظر دی جائے۔ یہ ضرور ہے کہ ابتدائی دور کی شاعری میں نہ وہ رمق ہے اور نہ اس کی وہ شعری اہمیت ہے جو بعد کے اشعار کی ہے۔

اقبال کے فکر و نظر کا جائزہ لیتے ہوئے مختلف نقادوں نے اپنے طور پر مختلف

ادوار تقسیم کئے ہیں۔ بانگِ درا کی ترتیب میں تین ادوار ملحوظ خاطر رہے ہیں۔ ۱۹۰۵ء تک ایک دور تسلیم کیا ہے۔ دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک قائم کیا گیا ہے ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک تیسرا دور قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے ان ادوار کی تقسیم اس طرح کی ہے۔

"بڑے بڑے ادوار کو آپ ۱۸۹۸ء سے شروع کر لیجئے، یا نقطۂ آغاز کو شمار ہی نہ کیجئے۔ بہرکیف وہ یہ ہیں۔ ۱۸۹۸ء سے ۱۹۰۵ء تک ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۸ء تک پھر ۱۹۱۹ء سے ۱۹۳۲ء تک اور ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۸ء تک، یہ دور بندی درحقیقت سیاسی واقعات کے پیشِ نظر کی گئی ہے۔ جن سے مسلمان قوم متاثر ہوتی رہی ہے۔ مسلمان قوم کی ذہنی تاریخ کے جو ادوار مقرر کئے جا سکتے ہیں۔ وہی ادوار اقبال کے کلام کے ارتقا کے متعلق بھی مقرر کئے جا سکتے ہیں۔" ۲۵

میاں محمد شریف نے لکھا ہے کہ اقبال کی شعری زندگی کا پہلا دور ۱۹۰۸ء میں ختم ہو گیا۔ نقادوں کے اس دور سازی سے قطعِ نظر راقم السطور نے دوسرے انداز پر دور سازی کی ہے۔ ابتدائی کلام کو قابلِ قدر اور وقیع سمجھ کر اسے دورِ اول میں شامل کیا گیا ہے۔ ابتدائی دور کے کلام میں چند خصوصیات ایسی ہیں جو آنے والے ادوار سے اپنے رشتے استوار کرتی ہیں۔ انھیں خصوصیات کی بنا پر اسے ایک دور تسلیم کیا گیا ہے جس کا احاطہ آغازِ شاعری سے ۱۹۰۲ء تک متعین کیا گیا ہے۔ اس دور سازی میں ماہ و سال کی دشواریاں یہاں بھی حائل ہیں۔ اس لئے ماہ و سال کے تعینات سے قطعِ نظر اگر اسے باقیات کا ابتدائی دور کہا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ دور سازی کا طریقہ دنیائے تنقید و تبصرہ کا دلچسپ مشغلہ ضرور ہے مگر اس دور سازی سے فن کار کے فکر و نظر کو سمجھنے اور سمجھانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ یہ ادوار اسی لئے قائم کئے جاتے ہیں کہ فن کار کے ذہنی و فکری محرکات و تخلیقات کے تمام حجابات ہٹا دیئے جائیں تاکہ فن کار اور

قاری کے درمیان کسی قسم کا پردہ حائل نہ رہے۔ اظہار و ابلاغ۔ نقد و تبصرہ کا فرض بھی پوری طرح ادا ہو جائے۔ اقبال نے بھی "بے پردہ دیدن" پر زور دیا ہے۔
خاص طور پر ابتدائی طویل نظمیں یہ دور بناتی ہیں جن میں نفس مفہوم یا بنیادی خیال اصلاحِ ملت ہے یہی اصلاحی رجحان ہے جو ان نظموں کے در و بست میں پیوست ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے اصلاحی دور بھی کہہ سکتے ہیں "ترقی و تعلیم" "نالۂ یتیم" "دردِ دل" "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو" اور "دین و دنیا" یہ نظمیں مختلف مقامات اور مختلف زمانوں کی یادگار ہیں۔ یہ ۱۸۹۶ء کے لے کر ۱۹۰۲ء کے درمیان لکھی گئیں۔ نظم "ترقی و تعلیم" انجمن کشمیری مسلمانانِ لاہور کے جلسے منعقدہ فروری ۱۸۹۶ء میں پڑھی گئی۔ باقی نظمیں انجمن حمایت اسلام کے جلسوں کی یادگار ہیں۔ غلام رسول مہر کا خیال صحیح نہیں کہ اقبال نے انجمن کے جلسوں میں نظم پڑھنے کی ابتدا ۱۹۰۰ء میں کی۔ اقبال نے انجمن کے جلسوں میں نظم پڑھنے کی ابتدا ۱۸۹۹ء سے کی تھی۔ غلام رسول مہر کا یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ "نالۂ یتیم" ۱۹۰۱ء میں پڑھی گئی۔ "نالۂ یتیم" دو سال پیشتر یعنی ۱۸۹۹ء کے جلسے میں سنائی گئی۔ عبدالمجید سالک کی بھی یہی روایت ہے ۲۸۔ جو صحیح ہے۔ ۱۹۰۱ء میں نظم دردِ دل اور ۱۹۰۲ء میں "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے"، پڑھا گیا۔
چوں کہ یہ نظمیں انجمن حمایت اسلام کے جلسوں کی یادگار ہیں۔ ان جلسوں کے سامعین اقبال کے ہم قوم ہیں اس لئے اقبال نے انہیں سے تخاطب کیا ہے۔ اسی قوم کے عہدِ رفتہ کی شان دار روایات کی یاد تازہ کی گئی ہے۔ ان کے اسباب زوال پر سنجیدگی کے ساتھ غور کر کے لائحہ عمل بھی پیش کیا گیا ہے جذبۂ قومی بیدار کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ کردار و گفتار کے عزائم پیدا کرنے کا سبق دیا گیا ہے۔ ان نظموں میں ایک خاص اسلامی فضا قائم ہے۔ اس درس و پیغام میں شاعر بار بار اسلامی تاریخ کے زریں کارناموں کا تذکرہ کرتا ہے اور پوری امت مسلمہ کے رگوں میں وہی تاریخی خون پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ان نظموں میں اسلامی روحِ تمدن کی طرف بار بار

اشارے ملتے ہیں۔ اس دور کا یہ ایک خاص اندازِ فکر تھا۔ جس کی مثالیں شبلی و حالی کی نظموں میں کثرت سے ملتی ہیں۔ اور یہ نظمیں علی گڑھ کی ایجوکیشنل کانفرنس کی یاد تازہ کرتی ہیں۔ اقبال ان نظموں میں لفظ قوم استعمال کرتے ہیں مگر ان سے ملتِ اسلامیہ مراد لیتے ہیں۔ ابھی ان پر قومیت اور ملت کے اسرار و رموز منکشف نہیں ہوئے ہیں۔ یہ اصلاحی اور اسلامی رجحان اقبال کی شاعری کے ابتدائی دور سے ہی ملتا ہے، ان نظموں کے سہارے اقبال کے مستقبل کے بارے میں پیش گوئی کرنا زیادہ مشکل نہیں۔ پوری قوم کو غفلت شعاری سے بیدار کرتے ہیں۔ ان میں قوتِ عمل اور ولولۂ حیات کی فراوانی دیکھنا چاہتے ہیں۔ ماضی کی یاد دلا کر غیرت و عظمت، جلال و جبروت کی شان پیدا کرنے کے لئے بے تاب نظر آتے ہیں۔ تاکہ وہ قوم پھر اپنے کو سرسبز و شاداب کرے۔ امنِ عالم کا محافظ اور مادرِ گیتی کا راز دار بن جائے۔ غیرت و حمیت کا جذبہ کسی قوم کو اقبال کے نزدیک اوجِ ثریا تک لے جاتا ہے۔ اور تاریخ اقوامِ عالم میں اسے ممتاز و میرز کرتا ہے۔ اقبال کے فکر و نظر میں ماضی کا ایک خاص مقام ہے وہ عہدِ گزشتہ کا بار بار مثبت اور اضافی قدروں کی حیثیت سے تذکرہ کرتے ہیں۔ ابتدائی شاعری کے دورِ اول میں بھی اقبال کے یہاں یہ تاثرات موجود ہیں جن کی بنیادوں پر مستقبل میں ایک مرکزی خیال پیش کیا گیا ہے:

یادِ ایامِ سلف! تو نے مجھے تڑپا دیا ۔۔۔ آہ اے چشمِ تصور تو نے کیا دکھلا دیا

اے فراقِ رفتگاں! تو نے یہ کیا سمجھا دیا ۔۔۔ دردِ پنہاں کی خلش کو اور بھی چمکا دیا

رہ گیا ہوں دونوں ہاتھوں سے کلیجہ تھام کر

کچھ مداوا اس مرض کا اے دلِ ناکام کر ۲۹

اقبال ماضی سے زیادہ متاثر ہیں۔ گرویدگی کے اسباب مختلف ہیں اور یہ گرویدگی آخر تک قائم رہی یہی وجہ ہے کہ مختلف نقادوں نے اقبال کی اس ماضی پرستی پر طرح طرح کے اعتراضات کئے ہیں

بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اپنی قوم کو اپنی شان دار ماضی کی طرف

اس لیے جانا چاہتے ہیں کہ قوم کے حق میں یہی مناسب ہے کہ وہ اپنی ماضی کی طرف لوٹ کر ان کھوئے ہوئے اسرارِ زندگی کو پالے۔ وہ قوم کو زندگی اور کامیاب زندگی کی بلند منزلوں پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں جہاں پر کہ ان کے اسلاف پہنچ چکے تھے۔ جنھوں نے جہاں داری و جہاں بانی کے اسرار بتائے۔ اقبال کو شاہین کی یہ بھٹکا ہوا آ ہو پھر اپنے مقام پر لوٹ آئے۔ علم و فن کے میدان میں بھی انھیں سرفراز و سربلند دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان نظموں میں یہی اصلاحی رجحان عام ہے۔ اقبال کی نگاہیں اس حقیقت سے دوچار ہیں کہ مسلم قوم کو دنیا کے تمام علوم و فنون حاصل کرکے سربلندی حاصل کرنی چاہیئے۔ یہ سرسید تحریک کا براہِ راست اثر ہے کہ اقبال مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں۔ وہ دنیا کے تمام علوم و فنون سیکھیں اس میں ان کی کامیابی کے راز مضمر ہیں۔ وہ عام معاشرے کے مزاج کے خلاف یہ بات پیش کر رہے ہیں۔ ورنہ انگریزی سامراجیت کے اقتدار کے بعد ہمارے مولویانہ معاشرے نے مغربی تہذیب و تعلیم کو سرے سے ناجائز قرار دیا تھا۔ مگر سرسید کی تحریک نے اس میں لچک پیدا کی، چناں چہ اقبال بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں:

جو دوڑ کے لئے میدانِ علم میں جائیں   سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں
دکھائیں فہم و ذکا و ہنر یہ اوروں کو   زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنون ۳۰

اس دور میں بھی اقبال کی نظروں میں اتنی وسعت آ گئی تھی ذہن میں اتنی بالیدگی پیدا ہو چکی تھی اور شعور اتنا بیدار ہو چکا تھا کہ وہ علومِ تازہ کی سرمستیوں کو گناہ نہیں سمجھتے بلکہ مسلمانوں کو ان علوم و فنون کو حاصل کرنے اور ان میں امتیاز حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس دور میں یہ اصلاحی رنگ عام ہے۔ اقبال کو اپنی قوم کی عاقبت سنوارنے کی بڑی فکر دامن گیر ہے۔ اور جب کبھی اقبال ان کے حال و ادراک پر نظر ڈالتے ہیں تو اقبال میں ایک مایوسی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ مایوسی کا یہ احساس ان نظموں کے دبیز پردوں پر بھی جھلکتا ہے۔ کہیں کہیں تو اقبال پر رونے اور رلا دینے والی کیفیت طاری ہو جاتی ہے:

کیا کہوں امتِ مرحوم کی حالت کیا ہے   جس سے برباد ہوئے ہم وہ مصیبت کیا ہے ۳۱

اس غم میں اقبال بہت مایوس نظر آتے ہیں۔ نظموں کے تخلیقی پیکر میں بھی اس عنصر کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ " نالۂ یتیم " کے اشعار اس طرح شروع ہوتے ہیں:

آہ کیا کہئے کہ اب پہلو میں ایسا دل نہیں　　بجھ گئی جب شمعِ روشن درخورِ محفل نہیں

اے مصاف نظمِ ہستی میں ترے قابل نہیں　　ناامیدی جس کو طے کر لے یہ وہ منزل نہیں

ہاں کس منھ سے شریکِ بزمِ مےخانہ ہوں میں

ٹکڑے ٹکڑے جس کے ہو جائیں وہ پیمانہ ہوں میں ۳۲

اس نظم کا ماحول بھی غمگین ہے۔ " نالۂ یتیم " بڑا ہی رقت انگیز اور مایوس کن فضا پیش کرتا ہے۔ اگر کسی کی ذات باعثِ تسکین ہے تو وہ آنحضرتؐ کی ذات اقدس ہے۔ دوسری نظم " یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے " یہ بھی ایک دکھیا، غم زدہ، بے یار و مددگار یتیم کا حالِ دل ہے۔ جو ہلال عید دیکھ کر اپنی غربت و افلاس کا ماتم کر رہا ہے:

جھوٹ ہے عید کا ہلال ہے تو　　ساغرِ بادۂ ملال ہے تو

کیا بتاؤں تجھے کیا ہوں میں　　تجھ کو حسرت سے دیکھتا ہوں میں

شرمسارِ متاعِ ہستی ہوں　　مایۂ نازشِ زیاں ہوں میں

ایسی قسمت کسی کی ہوتی ہے　　آہ میری اثر کو روتی ہے ۳۳

اس پوری نظم میں یہ حزن انگیز پہلو نمایاں ہے۔ دراصل یہ مایوسی اقبال کی یا یتیم کا آہ و فغاں نہیں بلکہ پورے اس معاشرے کا المیہ اور نوحۂ غم ہے۔ جو غربت و افلاس سے دوچار ہے۔ اقبال نے شدت کے ساتھ اسے محسوس کیا:

اک بہانہ ہلال عید کا ہے　　قوم کو حالِ دل سناتے ہیں

اس طرح کی ہے داستاں اپنی　　ہے عیاں جس قدر چھپاتے ہیں ۳۴

دیگر نظموں میں بھی کم و بیش یہی کیفیت ہے۔ مگر ان میں رجائیت کا عنصر غالب ہے اقبال اصلاحِ ملت کے لئے سیرتِ نبویؐ کی اتباع کو منزلِ اولیں قرار دیتے ہیں کیوں کہ سیرتِ رسولؐ سیرتِ کائناتِ عالم ہے۔ ان کے نزدیک ادبار و نحوست کا علاج صرف دامانِ نبویؐ میں ہی موجود ہے۔ وہ سیرت کو تمام غم و اندوہ کا مداوا سمجھتے

ہیں۔ اقبال ان تمام نظموں میں اپنے اس جذبۂ عشق کو انتہائی شیفتگی کے ساتھ والہانہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ حرف وصوت، رنگ و آہنگ، جذبات وکیفیات کے اعتبار سے عشقِ رسالت مآبؐ کا جذبہ ہر نظم میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔ اقبال اپنے کاسۂ دل کو لے کر مئے عرفان کی تلاش میں آستانۂ رحمتِ عالم پر عرض ونیاز پیش کرتے ہیں۔ اس مئے عرفاں کی بے خودی میں بند کے بند نظم کرتے جاتے ہیں۔ انھیں اس کا بھی احساس نہیں رہتا کہ کہیں یہ طوالت اور گروید گی افشائے راز نہ کر دے۔ نالہ یتیم جو پینتیس (۳۵) بند کی نظم ہے ابتدائی آٹھ بند چھوڑ کر نظم کے باقی ستائیس (۲۷) بندوں میں یہی جذبۂ عشق پیوست ہے۔

ہر گھڑی اے دل! نہ یوں اشکوں کا دریا چاہئے ۔۔۔ داستاں جیسی ہو ویسا سننے والا چاہئے
ہر کسی کے پاس یہ دکھڑا نہ رونا چاہئے ۔۔۔ آستاں اس کو یتیمِ ہاشمی کا چاہئے

چشمِ باطن کی نظر بھی کیا سبک رفتار ہے
سامنے اک دم میں درگاہِ شہ ابرار ہے

اے مددگارِ غریباں اے پناہِ بے کساں! ۔۔۔ اے نصیرِ عاجزاں اے مایۂ بے مایہ گاں
کارواں صبر و تحمل کا ہوا دل سے رواں ۔۔۔ کہنے آیا ہوں میں اپنے دردِ غم کی داستاں

ہے تری ذاتِ مبارک حلِ مشکل کے لئے
نام ہے تیرا شفا دکھے ہوئے دل کے لئے

بزمِ عالم میں طرازِ مسندِ عظمت ہے تو ۔۔۔ بہرِ انساں جبرئیلِ آیۂ رحمت ہے تو
اے دیارِ علم و حکمت قبلۂ امت ہے تو ۔۔۔ اے ضیائے چشمِ ایماں زیبِ ہر مدحت ہے تو

درد جو انساں کا تھا تیرے پہلو سے اٹھا
قلزمِ جوشِ محبت تیرے آنسو سے اٹھا ۳۵

اے کہ بردِ لہار موزِ عشق آساں کردۂ ۔۔۔ سینہ ہا را از تجلی یوسفستاں کردۂ
اے کہ صد طور است پیدا از نشانِ پائے تو ۔۔۔ خاکِ یثرب را تجلی گاہِ عرفاں کردۂ
اے کہ ہم نامِ خدا بابِ دیارِ علم تو ۔۔۔ امیّی بودی و حکمت را نمایاں کردۂ

ہاں دعا کن بہرِ ما اے مایۂ ایمانِ ما ... پر شود از گوہرِ حکمت سرِ دامانِ ما[36]

نظم "ابرِ گہربار" میں بہ محبت زیادہ شوخی و حکمت لئے ہوئے ہے۔ لب ولہجے کے اعتبار سے اس نظم کے ابتدائی حصے "شکوہ" کی یاد دلاتے ہیں۔ اس پوری نظم میں عشقِ رسول کا جذبہ ہی کارفرما ہے۔ نظم کی فضا میں بنیادی خیال ہی عشقِ رسول ہے اور اس جذبہ کو بڑی حکمت و بصیرت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مگر اندازِ بیان انتہائی والہانہ ہے:

تیری الفت کی اگر ہو نہ حرارت دل میں ... آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا
حشر میں ابرِ شفاعت کا گہربار آیا ... دیکھ لے جنسِ عمل تیرا خریدار آیا
وہ مری شرمِ گنہ اور وہ شفاعت تیری ... ہائے اس پیار پہ کیا کیا نہ مجھے پیار آیا[37]

قوم کے فتنہ و فساد کا بھی تذکرہ کرتے ہیں:

واعظوں میں یہ تکبر الٰہی توبہ ... اپنی ہر بات کو آوازِ خدا کہتے ہیں
فرقہ بندی کی ہوا تیرے گلستاں میں چلی ... یہ وہ ناداں ہیں اسے بادِ صبا کہتے ہیں
ہو نہ لے قافلہ سالار یہ امت تیری ... کارواں ہند میں ہے کوئی لٹا کہتے ہیں
امرا جو ہیں وہ سنتے نہیں اپنا کہنا ... سامنے تیرے پڑا ہے مجھے کیا کیا کہنا
قوم کو قوم بنا سکتے ہیں دولت والے ... یہ اگر راہ پہ آجائیں تو پھر کیا کہنا
بادۂ عیش میں سرمست رہا کرتے ہیں ... یاد فرماں نہ ترا اور نہ خدا کا کہنا
دیکھتے ہیں یہ غریبوں کو تو برہم ہو کر ... فقر تھا فخر ترا شاہِ دوعالم ہو کر[38]

امرا کی شکایت کے ساتھ ساتھ فن کار عرض و نیاز کے بعد قوم کی ابتری وافسردگی کا درماں بھی چاہتا ہے۔ اور عزت مآب نبی صلعم سے درد کا درماں دریافت کرتا ہے:

قوم کو جس سے شفا ہو وہ دوا کون سی ہے؟ ... یہ چمن جس سے ہرا ہو وہ صبا کون سی ہے؟
جس کی تاثیر سے ہو عزتِ دین و دنیا ... ہاں اے شافعِ محشر وہ دوا کون سی ہے؟
جس کے ہر قطرے میں تاثیر ہو یک رنگی کی ... ہاں بتادے وہ مئے ہوش ربا کون سی ہے؟
قافلہ جس سے رواں ہو سوئے منزل اپنا ... ناقہ وہ کیا ہے، وہ آوازِ درا کون سی ہے؟

سب کو دولت کا بھروسا ہے زمانے میں مگر　　　اپنی امید یہاں تیرے سوا کون سی ہے؟
اپنی کھیتی ہے اجڑ جانے کو اے ابرِ کرم
تجھ کو جو کھینچ کے لائے وہ ہوا کون سی ہے؟ ۳۹

یہ اشعار ذرا تفصیل سے پیش کیے گئے ہیں اس کی صرف ایک وجہ ہے۔ اقبال کے کئی ایک نقادوں نے اس بات کا انکشاف کیا ہے کہ رسول پاکؐ سے اقبال کی عقیدت یا محبت کا جذبہ یورپ سے واپسی کے بعد پیدا ہوا۔ اس خیال کی تردید کے لئے یہ اشعار پیش کئے گئے ہیں۔ اقبال ۱۹۰۵ء میں یورپ گئے اور یورپ جانے سے کئی سال پیشتر یہ جذبہ پیدا ہو چکا تھا۔ عابد علی عابد جیسے سنجیدہ نقاد سے بھی فروگزاشت ہو گئی ہے انھوں نے لکھا ہے کہ دورانِ قیامِ یورپ اقبال کے اندر رسولِ پاکؐ ائمہ اطہار، صحابۂ کرام اور اولیائے کرام سے عقیدت کا عنصر پیدا ہوا۔ ۴۰ ان ابتدائی نظموں میں بند کے بند اور پوری پوری نظم آنحضرتؐ کے جذبۂ عقیدت میں لکھی گئی ہے۔ ممکن ہے کہ نقاد موصوف نے ابتدائی کلام پر غور نہ کیا ہو۔ حالاں کہ دنیائے تنقید و تحقیق کا یہ اصول ہے کہ فکر و فن کے ہر زاویۂ نظر پر غور کرنے کے بعد ہی فیصلے کا نفاذ کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ تنقید و تحقیق اصل حقیقت سے ماورا ہوں گے۔ عابد علی عابد نے "شعرِ اقبال" کو ۱۹۵۹ء میں مرتب کیا جب کہ اس زمانے تک باقیات و نوادراتِ اقبال کے بہت سے مجموعے شائع ہو چکے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ نقاد موصوف نے اس ابتدائی کلام کو قابلِ اعتنا نہ سمجھا ہو مگر جب ہم فکری یا ذہنی محرکات کا جائزہ لیں تو ابتدا سے ان تمام عوامل کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ ہاں صرف شاعرانہ یا فنی خامیوں کے پیش نظر گنجائش ہے کہ ہم اسے زیادہ اہم نہ سمجھیں۔ ان اشعار اور نظموں کے علاوہ ابتدائی کلام میں ایک نعت بھی موجود ہے[۴۱]۔ یہ نظم سولہ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ گیارہ اشعار پر مشتمل ایک معراجیہ نعت اور ہے[۴۲] ان شواہد کی بنا پر یہ خیال غلط قرار دیا جا سکتا ہے کہ عشقِ رسولؐ کا جذبہ یورپ میں پیدا ہوا۔ بعض لوگوں نے تو اس سے بھی زیادہ سخت رویہ اختیار کیا ہے[۴۳] سید

عابد علی عابد کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ یورپ میں اولیائے کرام سے عقیدت کا جذبہ بھی پیدا ہوا۔ اس خیال کو بھی حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہے۔ کم سے کم بانگِ درا کے حصۂ اول کی نظم "التجائے مسافر" کو اس خیال کی تردید کرنے کے لئے کافی سمجھنا چاہئے۔ "جو بدرگاہِ حضرت محبوب الٰہی" دہلی کے نام سے بھی درج ہے۔

اقبال نے اپنے ایک خط میں، جو فوق کے نام ہے، لکھا ہے اور یاد رہے کہ یہ خط ۱۱ اکتوبر ۱۹۰۴ء کا لکھا ہوا ہے۔ اس خط سے اقبال کی عقیدت اور اس عقیدت کے محرکات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

"اہل اللہ کے حالات تے جو آپ نے بنام "یادِ رفتگاں" تحریر فرمائے ہیں۔ مجھ پر بڑا اثر کیا۔ اور بعض باتوں نے تو جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہو گیا۔ خدا کرے آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے۔ زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ ان لوگوں کے حیرت ناک تذکروں کو زندہ کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسنِ ظن کا دور ہو جانا ہے۔" ۴۴

مرتب نے حاشیہ میں یہ جملے بھی لکھے ہیں:-

"یادِ رفتگاں، فوق صاحب کی کتاب۔ بزرگانِ سلف کے متعلق تھی۔ اس کا دوسرا نام 'تذکرۂ صوفیائے لاہور' بھی ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے متاثر ہو کر اقبال نے وہ نظم لکھی تھی جس کا ایک شعر ہے،

تمنا دردِ دل کی ہے تو کر خدمت فقیروں کی
نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینے میں" ۴۵

"سرودِ رفتہ" میں "برگِ گل" کے عنوان سے ایک نظم اور ہے۔ جو ۱۹۰۳ء میں لکھی گئی تھی یہ نظم اقبال نے خواجہ حسن نظامی کی معرفت درگاہِ نظام الدین اولیا میں بھیجی اور یہ نظم عرس کے موقع پر پڑھی گئی۔ مندرجہ ذیل شعر علیحدہ لکھ کر مزار کے دروازے پر آویزاں کیا گیا تھا:

ہند کا داتا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربارِ گہر بار سے ۴۶

یہ نظم پینتیس (۳۵) اشعار پر مشتمل ہے۔ اقبال کے مزاج میں شروع سے ہی ان عناصر کی گرفت سخت رہی ہے۔ بالکل ابتدا سے ہی یہ جذباتِ عقیدت موجود رہے ہیں۔ بعد میں اقبال نے فکر و نظر کا پہلو شامل کر کے آنحضرتؐ کی سیرت کو اپنے لئے وظیفۂ حیات بنا لیا۔ عشقِ رسولؐ سے اقبال کی گرویدگی، شیفتگی اور وارفتگی بڑھتی چلی گئی۔ اس وارفتگی میں بہ قول سید عابد علی عابد اقبال کا اپنا اندازِ فکر ہے۔

"اقبال کی عقیدت رسولِ پاکؐ کی ذاتِ گرامی سے نہایت عمیق ذاتی فکر پر مبنی ہے" ۴۷

اقبال نے سیرتِ رسولؐ کے تدبر و فکر کے پہلو کو جس گہری بصیرت و آگہی اور ژرف نگاہی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کی مثال نہیں ملتی۔ سیرتِ پاکؐ کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر ایک مفکرانہ تجربے پر مبنی ہے۔

آنحضرت صلعم کی ذاتِ گرامی میں اقبال نے فکر و بصیرت کا پہلو ڈھونڈا تھا۔ وہ شروع ہی سے ان کی ذاتِ اقدس کے اس پہلو سے آگاہ تھے۔ ابتدائی نظموں کے اشعار میں سرورِ کائناتؐ کے متعلق فکر و بصیرت کے حامل اشعار ملتے ہیں۔ "نالۂ یتیم" میں اقبال نے "دیارِ علم و حکمت" کہہ کر خطاب کیا ہے،

اے دیارِ علم و حکمت، قبلۂ امت ہے تو
اے ضیائے چشمِ ایماں زیبِ سرِ مدحت ہے تو ۴۸

"نظم اسلامیہ کالج کا خطاب" میں بھی آنحضرتؐ کو علم و حکمت کا مخزن قرار دیا ہے اور منبعِ حکمت سے اپنے دامن کو سیراب کرنے کی بے پناہ خواہش کا اظہار کیا ہے۔

فکر و نظر کی گہرائی، بصیرت افروزی و ژرف نگاہی، بے پناہ عقیدت، جذبۂ عشق کی وارفتگی کا اتنا حسین امتزاج والہانہ اسلوب کے ساتھ اقبال کے فکر و فن میں اس موضوع کے علاوہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا جذبۂ عشق سوزِ

دروں بن گیا ہے۔

اس دور کی شاعری میں فکر کے اور بھی بہت سے محرکات قابلِ ذکر ہیں۔ مگر انھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ فکر و نظر کے مباحث کے سلسلے میں ان تمام قابلِ ذکر عوامل کا تجزیہ آئندہ اوراق میں حسبِ موقع پیش کیا جائے گا تاکہ فکر و نظر کے ارتقا میں ایک تسلسل، نظم اور ربط قائم رہے۔

دورِ استفہام

باقیات کے ابتدائی دور کے بعد اقبال کے فکروفن کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ جسے نقادوں نے اقبال کا ابتدائی دور تسلیم کیا ہے۔ باقیات کے ابتدائی حصے کے منظرِ عام پر آجانے کے بعد اسے ابتدائی دور تسلیم کرنا زیادہ مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ باقیات کے حصۂ کلام میں بعض ایسی خوبیاں ہیں جن کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور ان خوبیوں کا سلسلہ اور ربط اس دوسرے دور سے بھی قائم ہے۔ ان دونوں ادوار کے فکری و فنی رشتوں میں ایک تسلسل، ربط اور ارتقا موجود ہے۔ بانگِ درا کا یہ ابتدائی دور باقیات کے ابتدائی دور کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ یہ ارتقائی صورت نفسِ مفہوم اور بنیادی خیال کے اعتبار سے بھی واضح ہے پہلے دور کی سب سے بڑی خصوصیت یا رجحان اصلاحِ قوم کا جذبہ تھا۔ اس جذبے میں وہ سرتاپا سرشار نظر آتے ہیں۔ دوسرے دور کی اہم خصوصیت یا رجحان جذبۂ استفہام و استفسار ہے۔ دوسرے محرکات و رجحانات بھی شدت کے ساتھ موجود ہیں۔ مگر ان تمام رجحانات میں جو حاوی رجحان ہے وہ اقبال کا استفہام و استفسار ہے۔ فن کار شدید ذہنی خلش اور اضطراب میں مبتلا ہے وہ انفس و آفاق کے اسرار و رموز جاننے کے لیے مضطرب ہے۔ اس پس منظر میں وہ اپنا حال و مقام بھی متعین کرنا چاہتا ہے۔ اس ذہنی خلش میں تلاش و تفحص، تشکیل و تفتیش، تحقیق و تدقیق، افہام و تفہیم، کشاکش و کش مکش بھی شامل ہیں۔ اقبال سرتاپا پیکرِ سوال بن کر حقیقت کی راز جوئی میں منہمک ہیں۔ شاعر کا کاروانِ خیال منزلِ مقصود کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ وہ افتاں و خیزاں لیلیٰ

محمل سے ہم کنار ہونا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے کی پہلی نظم "ہمالہ" ہے۔ جس میں اقبال سائل کی حیثیت سے پوچھتے ہیں:

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا ‏ ‏ مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا ‏ ‏ داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو ۱

ابھی اقبال کو اس کا عرفاں نہیں ہے کہ گردشِ ایام پیچھے کی طرف نہیں مڑتا۔ یہ اس کی فطرت اور نظامِ کائنات کے منافی ہے۔ اقبال اس عہدِ کہن کی داستاں سننے میں ایک لذت محسوس کرتے ہیں۔ کتنی سادگی سے یہ سوالات ہمالہ سے دریافت کرتے ہیں۔ حالاں کہ ہمالہ ان سوالات کے جواب دینے سے قاصر ہے۔ مگر رومانی اندازِ فکر کے زیرِ اثر وہ شجر و حجر، غیر ذی رُوح اشیاء سے بھی ہم کلام ہونا چاہتے ہیں۔ نظم "گلِ رنگیں" میں یہی اندازِ استفہام ملتا ہے۔ شاعر سراپا سوز و سازِ آرزو بن کر چند اشکالات کا جواب چاہتا ہے۔ فن کار "گلِ رنگیں" سے اپنی ہستی کا موازنہ بھی کرتا ہے۔ اختلاف و اتفاق کی چند خصوصیات بھی پیش کرتے ہیں:

بھا گئے انداز تیرے اے گلِ رعنا مجھے ‏ ‏ مار ڈالے گا خوشی سے جھومنا تیرا مجھے
کیوں نہیں ملتی یہ تسکیں قرار افزا مجھے ‏ ‏ ہاں سکھا دے کچھ سبق اپنی خموشی کا مجھے
باغ ہستی میں پریشاں مثلِ بو رہتا ہوں میں
زخمیٔ شمشیرِ ذوقِ جستجو رہتا ہوں میں ۲

اس تفتیش و تلاش میں وہ بے حد لذت محسوس کرتے ہیں وہ آہنگِ کائنات کی مضرابی کو پسندیدہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ وہ اس پریشانی کو چراغِ خانۂ انساں کے معنی خیز مفاہیم میں پیش کرتے ہیں کیونکہ اس سے انسانی ادراک و وجدان کے اندرون میں انقلاب و اضطراب کے طوفان پیدا ہوتے ہیں:

یہ پریشانی مگر جمعیتِ عرفاں نہ ہو ‏ ‏ یہ حنا بندِ کفِ محبوبۂ ایماں نہ ہو
یہ خزاں اپنی بہارِ گلشنِ رضواں نہ ہو ‏ ‏ یہ جگر سوزی چراغِ خانۂ انساں نہ ہو

ہے یہ تاریکی مگر اک شمعِ دل افروز ہے
توسنِ ادراک انساں کو خرام آموز ہے ۳

"عہدِ طفلی" میں تو یہ جذبہ کسی قسم کی پردہ داری کا محتاج نہیں رہا بلکہ صاف طور پر نمایاں ہو کر سامنے آتا ہے۔ اقبال پوری کائنات میں اس استفہام کا مشاہدہ کرتے ہیں اور حیاتِ انسانی میں بدرجۂ اولیٰ اس احساس کو محسوس کرتے ہیں:

آنکھ وقفِ دید تھی لب مائلِ گفتار تھا
دل مرا جامِ شرابِ ذوقِ استفسار تھا ۴

یہاں تلاش و تفکر اقبال کا دلچسپ مشغلہ ہے۔ اور یہ مشغلہ زندگی کے ہر دور میں کسی نہ کسی عنوان موجود ہے فکر و فن میں بھی ہر جگہ اس کی مثال ملتی ہے۔ اقبال شروع سے لے کر حیات کے آخری لمحے تک اس تلاش و تفکر میں مصروف رہے۔ یہ تلاش اور یہ تفکر ایک طرف خود اپنی ذات سے متعلق ہے۔ دوسری طرف کائنات سے حقیقت کے متعلقات میں اس کا تذکرہ ہوتا ہے۔ انسانی افکار و کردار کا یہ پسندیدہ عمل کائنات کی ایک حقیقت ہے۔ اگرچہ حقیقت اولیٰ نہیں۔ شجر و حجر، شمس و قمر میں یہی تلاش منتصل نقطۂ کمال پیدا کرتا ہے۔ اسی سے نور اور جہاں تابی کے بلند صفات پیدا ہوتے ہیں۔ انسان بھی انھیں صفات پر عمل پیرا ہو کر انوارِ قدس کا حامل ہو سکتا ہے:

فخرِ انساں کا ہے تلاشِ کمال
جستجو چاہئے مثالِ قمر

ان مفاہیم کے حامل اشعار نے اقبال کی فلسفیانہ فکر کی تربیت کی ہے اور انھیں مفاہیم اور انھیں مناظرِ فطرت کی مدد سے اقبال نے اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے جسے ہم ہر دور میں دیکھ سکتے ہیں۔ کہیں کہیں یہ تلاشِ مسلسل سعیِ مسلسل میں بھی تبدیل ہو گیا ہے۔ اسی سعیٔ مسلسل سے ان کا فلسفۂ حرکت و عمل بھی نمایاں ہوتا ہے۔

اس دور میں ایک طرف وہ مظاہرِ فطرت سے سوالات کرتے ہیں۔ دوسری طرف خود اپنی ذات سے بھی ہم کلام ہوتے ہیں۔ انسان اور گزرے ہوئے انسانوں یعنی شہرِ

خموشاں کے مکینوں سے بھی استفسار کرتے ہیں۔ ان سے اس گزرگاہِ حیات کے متعلق سوالات نہیں ہوتے بلکہ عالمِ آخرت کے متعلق چند استفہامیہ پیش کرتے ہیں۔ وادیٔ شہرِ خموشاں کے ساکنوں سے دریافت کرتے ہیں۔ کیا اس دنیا میں بھی رشتہ و پیوند کے دل آزار افسانے ہیں! کیا وہاں کے گلستانوں میں بھی گلوں کے ساتھ خار موجود ہیں؟ کیا وہاں بھی یہاں کی طرح ایک مشیت اور سوافتادہیں؟ کیا وہاں بھی بجلی، خرمن، دہقان، قافلے اور رہزن ہیں؟ کیا وہاں کے انسان بھی اپنی اصلیت اور حقیقت نے بے گانے آئینۂ ملت کے امتیاز میں دیوانے ہیں؟ ان سوالات سے اقبال کے فکر و نظر کا بہ آسانی تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ اپنی حقیقت کے ساتھ ساتھ امتیازِ ملک و ملت کے متعلق بھی ان کے خیالات واضح ہیں۔ بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس جہانِ مکافات میں ہر چیز دل آزار و دل شکستہ ہے۔ اقبال نے ان منفی پہلوؤں کو پیش کر کے اپنے ذہن و فکر کے اضطراب اور خلش کی خوں چکاں روداد پیش کی ہے۔ ان تمام سوالوں سے زیادہ اہم سوالات یہ ہیں:

اضطرابِ دل کا ساماں یاں کی ہست و بود ہے
علمِ انساں اس ولایت میں بھی کیا محدود ہے؟
کیا دلِ انساں کو واں بھی ذوقِ استفہام ہے
کیا وہاں بھی جستجو میں روح کو آرام ہے؟ ۶

روح کو جستجو سے تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اس سے انبساط اور عرفان حاصل ہوتا ہے یہاں کا انسان تو ذوقِ استفہام کی تیرِ نیم کش کی خلش سے مضطرب ہے۔ کیا ایسا ہی وہاں بھی ہے؟ اس لذت اور روحانی انبساط سے اقبال کا تفکیری اسلوب پرورش پاتا ہے یعنی اپنی حقیقت کی تلاش میں وہ اس عمل سے مدد لیتے ہیں۔ خوب سے خوب تر کی جستجو سے اسرارِ کائنات کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ اور یہی عمل انسان کو کائنات کے تمام مناظر و مظاہر سے ممتاز کرتا ہے۔ انسان کی عظمت و بلندی کا دار و مدار اسی عمل پر موقوف ہے۔ آگے چل کر اقبال نے اس خیال کو پوری تفصیل سے پیش کیا ہے

کہ خودی کا بھی اندازہ عمل کے ظاہری نتائج سے ہی لگایا جا سکتا ہے۔ انسانی انا کا دار و مدار بھی قوتِ عمل اور اظہارِ عمل پر موقوف ہے۔ اسی طرح انسانی عظمت بھی اُس کے ذوقِ طلب میں پوشیدہ ہے۔ انسان نیرِ اعظم پر فوقیت رکھتا ہے۔ اس کے جہاں اور بہت سے اسباب ہیں ایک نمایاں سبب بھی تلاش و جستجو ہے:

لیلیٰ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے — آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے — کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے

دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں ۷

اقبال عقدۂ مشکل کی گرہ کشائی میں بے پناہ لذت محسوس کرتے ہیں۔ یہیں سے یہ نکتہ بھی واضح صورت میں سامنے آتا ہے کہ وہ اس عملِ مسلسل کے زیادہ قائل ہیں نتائج کے نہیں۔ نتائج سے بے نیاز ہو کر اپنی سعی میں مصروف رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال کا فلسفۂ عمل یہیں سے اس حقیقت کو اپنے ساتھ لے کر چلتا ہے۔ اور آخری دور تک یہ نکتہ ان کے پیشِ نظر رہا۔ انھوں نے جہدِ مسلسل کی طرف رہنمائی کی ہے۔ حاصل اور نتائجِ عمل سے زیادہ سروکار نہیں رکھا ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں:

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے
اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے ۸

آخری دور کے کلام میں اس خیال کے حامل اشعار بہ کثرت پائے جاتے ہیں۔ ان اشعار میں پوشیدہ فکری خیالات کی مدد سے ان کا فلسفہ مرتب ہوتا ہے۔ اس مسلسل تلاش و تفحص میں ان کا یقین ابتدا ہی سے پختہ رہا ہے:

نہ کوثر کا خواہاں نہ حوروں کا شیدا
خدا جانے میں کیا ہوں کیا چاہتا ہوں ۹

اس دور کے شعری سرمایے میں یہی جذبہ پوری شدت کے ساتھ ذہن و فکر کے در و بست میں سمایا ہوا ہے۔ تخلیقات کے رگ و ریشے میں اس جذبے اور ان کالات کے

سینکڑوں سوالات مچلتے ہیں۔ اور یہ اشکالات اپنی تسکین کے لیے مضطرب ہیں۔ خیالات میں بھی ایک فکر انگیز ہیجان پیدا ہے۔ جس سے فن کار کا اندرون بھی بے چین ہے۔ بہ قول ڈاکٹر محمد حسن :

"اس دور میں بھی اپنے وجود کے آہنگ کو پانے کی تڑپ اور مختلف سوالیہ نشانوں کا انبوہ اقبال کے کلام میں اجاگر ہوتا ہے" ۱۰

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دور کی شاعری میں اپنے وجود کے آہنگ کو پا لینے کی تڑپ میں بلا کی شدت ہے۔ اپنی حقیقت کے تلاش کے ساتھ ساتھ انفس و آفاق کے مسائل بھی انبوہ در انبوہ سوالیہ نشانات بن کر سامنے آتے ہیں۔ اقبال ان تمام سوالات کو اپنے اندرون اور بیرون کے متعلقات کے پس منظر میں دیکھتے ہیں اور ان میں ایک رشتۂ مشترک بھی ڈھونڈھتے ہیں۔ اس رشتۂ مشترک میں انفس و آفاق کی غیریت باقی نہیں رہتی۔ اس تلاش میں وہ اپنی ذات سے پہل کرتے ہیں۔ پہلے اپنے وجود کی حقیقت کی طرف توجہ ہوتی ہے کہ میں کیا ہوں؟ میری حقیقت کیا ہے؟ میری ہستی اور میرے وجود کا مقصدِ حقیقی کیا ہے؟ پہلے اپنا عرفان ضروری سمجھتے ہیں۔ اپنے عرفان کے متعین ہو جانے کے بعد ہی آفاق کی حقیقت کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں اس امر کی طرف اشارہ ہے:

چلو مل کے اقبال کے گھر کو ڈھونڈھیں ۔۔۔ کہ ہم بھی اسے دیکھنا چاہتے ہیں ۱۱

ڈھونڈھتا پھرتا ہے کیا اقبال اپنے آپ کو ۔۔۔ آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں ۱۲

مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے ۔۔۔ دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی

اس شخص کی تو ہم پر حقیقت نہیں کھلتی ۔۔۔ ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت سے شناسا ۔۔۔ گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی

مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں ۔۔۔ کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے ۔۔۔ کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے ۱۳

ابھی انھیں خود اپنی تلاش ہے۔ بہ ظاہر ان اشعار میں کوئی گہری معنویت نہیں ہے۔ ان

میں استفسار کے ساتھ ساتھ انکسار بھی شامل ہے۔ مگر ان ہلکے پھلکے اشعار کے پسِ پردہ جذبات وکیفیات کے بے کراں احساسات پوشیدہ ہیں۔

ادراکِ حقیقت میں انھیں کہیں کہیں مایوسیوں کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس دور میں دیگر محرکات کے ساتھ ساتھ ذہن وفکر میں ایک مایوسی کی بھی لہر موجود ہے۔ وہ زندگی کے رجائی پہلوؤں سے گریز کرتے ہیں۔ یہاں کی ناکامیاں طرح طرح کے مایوس کن رجحانات کو جنم دیتی ہیں۔ اگرچہ جد وجہد، سعی وعمل کی تعلیم ملتی ہے مگر ساتھ ہی ساتھ افسردگی، مایوسی اور منفی رجحانات بھی اثر انداز ہو رہے ہیں۔ زندگی کے مایوس کن اور حزن انگیز پہلوؤں پر اظہارِ خیال کرتے ہیں:

زندگانی جس کو کہتے ہیں فراموشی ہے یہ
خواب ہے غفلت ہے سرمستی ہے بے ہوشی ہے یہ [14]

ہستی ونیستی کے دل آزار پہلوؤں سے گھبرا کر وہ راہِ فرار اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ فراریت سے دو قدم آگے جانا چاہتے ہیں۔ انسانوں کی بستی سے دور اور بہت دور وادیٔ صحرا میں پناہ لینے کی شدید خواہش پائی جاتی ہے۔ تنہائی کو بے حد پسند کرتے ہیں۔ دنیا کے آلام اور حلقۂ دوام سے تنگ آکر تنہائی اختیار کرتے ہیں جس میں انھیں لذت، سکون انبساط اور نجات کی صورت نظر آتی ہے۔ فراریت سے بھی وہ خائف ہیں کہ شاید وہاں بھی دل کا چین اور روح کا انبساط میسر نہ آئے۔ اس لئے کرب میں اور اضافہ ہوتا ہے:

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یارب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو
مرتا ہوں خامشی پہ یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو [15]

رخصت اے بزمِ جہاں سوئے وطن جاتا ہوں میں
آہ اس آباد ویرانے میں گھبراتا ہوں میں!
بس کہ میں افسردہ دل ہوں درخورِ محفل نہیں
تو مرے قابل نہیں ہے میں ترے قابل نہیں
گھر بنایا ہے سکوتِ دامنِ کہسار میں
آہ یہ لذت کہاں موسیقیٔ گفتار میں
ہے جنوں مجھ کو کہ گھبراتا ہوں آبادی میں میں
ڈھونڈتا پھرتا ہوں کس کو کوہ کی وادی میں میں [16]

ہے غضب کی بے کلی اپنے نشیمن میں مجھے ۔۔۔ اے ہمالہ تو چھپا لے اپنے دامن میں مجھے ۱۷

ذہنی کشاکش اور اضطراب کا یہ نہایت اندوہناک پہلو ہے۔ اور یہ پہلو اس دور کے رجحانات کے ساتھ مخصوص ہے۔ زندگی کا ایک دور اور بھی ہے جس میں کشاکش و کش مکش کی شدید آویزش ہے اور یہ دور یورپ سے واپسی کا دور ہے۔ مگر اس ابتدائی دور میں بھی یہ ہیجانی کیفیت پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ اس کیفیت میں بہت سے عوامل کارفرما ہیں۔ آرزوؤں کی ناقدری، زمانے کی ستم ظریفی، گرد و پیش کا حزن انگیز ماحول، خارجی و ملکی اثرات، قومی زوال، وحدت الوجود کا قدیمی روایاتی اندازِ فکر، متصوفانہ لب و لہجہ سے آشنائی، انگریزی شاعری کے رومانی اثرات، معاش و معیشت۔ اور نجی زندگی کے تاریک پہلو مل جل کر سایہ ڈال رہے ہیں۔ انھیں ایک محرمِ راز کی تلاش ہے۔ جو اس فرصتِ دو نفس کو گوارا بنا سکے۔ اس محرمِ راز کے سینے میں اپنا دل منتقل کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ وہ خیالات جو ان کے سینے میں ایک طوفان برپا کیے ہوئے ہیں۔ اپنے رازدار سے کہہ سکیں اور اپنے سینے کے بوجھ کو ہلکا کر لیں۔ انھیں ایک بھی محرمِ راز نہیں مل سکا جس سے وہ دل کی بات کہہ سکتے۔ یہ عجیب بات ہے کہ یہ جذبہ بھی کافی دنوں تک قائم رہا۔ انھیں ہمیشہ ایسے شخص کی تلاش رہی اور اس دور میں تو پوری شدت کے ساتھ محسوس کر رہے ہیں؛

اقبال کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا ۱۸

کسی ہم نفس کی غیر موجودگی سے وہ شدید تنہائی محسوس کرتے ہیں۔ اس تنہائی سے گھبرا کر وہ وادئ قدرت میں پناہ لینا چاہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ قدرت سے بہت قریب ہو گئے ہیں۔ اور اس قربت کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک طرف ہستی و نیستی سے گھبرا کر ظاہری تکلفات و تصنعات سے بیزار ہو کر سیدھی سادی فطرت کے آغوش میں پناہ لیتے ہیں۔ اس فراریت میں وہ تمام محرکات شامل ہیں جن کا تذکرہ سطور بالا میں کیا جا چکا ہے۔ فطرت سے قریب ہونے کی ایک وجہ رومانی اثرات ہیں رومانی شاعری کے محرکات پورے طور پر اثر انداز ہو رہے ہیں ایک اور سبب ہے جسے نوافلاطونی یا صوفیانہ اثرات بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس اثر کے تحت انہیں فطرت میں بے پناہ حسن محسوس ہوتا ہے۔ یہ حسن حسنِ ازل ہے اس

حسنِ ازل کا تذکرہ مختلف پیرایۂ بیان میں پیش کیا گیا ہے۔ مگر ان میں بنیادی خیال یہ ہے کہ ہر شے حسین ہے۔ اور حسنِ ازل کی جھلک لئے ہوئے ہے یہ اپنی اصل سے الگ ہو کر مضطرب ہے۔ اس میں جذبِ اتحاد کی بے پناہ خواہش موجود ہے۔ اسی لئے وہ مضطرب ہے۔ بہ قول پروفیسر میاں محمد شریف فطرت پرستی میں یہ جذبہ بھی کارفرما ہے:۔

"اگر نظیر، یلدرم، نذیر، اسمٰعیل، اعجاز، حیدر علی، نظم طباطبائی، ہادی وچکبست اور مخزن گروپ کے دوسرے لوگوں کی مانند اقبال مناظرِ فطرت کے مداح نظر آتے ہیں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فطرت کی تحسین کے قائل ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ انھیں ہر منظرِ فطرت میں اسی حسنِ ازل کی جھلک نظر آتی ہے۔" ۱۹

فطرت پرستی کے میلان میں کہیں کہیں ان کا ذاتی فکر بھی شامل ہے۔ بہت سے عوامل مل کر انھیں فطرت پرستی کی طرف مجبور کرتے ہیں۔ اس دور میں چوں کہ اقبال متفکرانہ انداز میں ذات و کائنات کے متعلق اشکالات لئے ہوئے ہیں۔ اور ان تمام اشکالات کے جواب پانے کی تڑپ شدید ہے۔ اس لئے وہ کائنات کی تمام اشیاء سے مخاطب ہیں۔ ہر ایک سے سوالات کرتے ہیں۔ ذات اور کائنات کے تعین میں انھیں فطرت کے بے شمار اشیاء سے محبت معلوم ہوتی ہے۔ انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ دونوں کی اصل، ماہیت اور ممکنات پر بھی حکیمانہ اندازِ نظر کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اس دور میں فطرت پرستی کا رجحان عام ہے۔ ورنہ اقبال نے اس دور کے بعد فطرت کو ہمیشہ ایک ثانوی مقام دیا۔ ان کے فکر و فن میں فطرت پرستی کو کوئی خاص مقام حاصل نہیں ہے۔ صرف پس منظر کے طور پر کہیں کہیں اشارے کئے گئے ہیں۔ اور ان سے مقاصد آفرینی کی گئی ہے۔ انھوں نے فطرت کے مناظر و مظاہر کا تذکرہ اپنے فلسفۂ و فکر کے متعلقات میں پیش کئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے ادوارِ شاعری میں مناظرِ قدرت کا تذکرہ کم سے کم تر ہو گیا ہے مگر اس استفہامی دور کی شاعری میں یہ جذبۂ تحسین فطرت پرستی کی طرف مائل ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور کا یہ خیال جزوی طور پر صحیح ہے؛

"اقبال کی شاعری میں فطرت نگاری تو ملتی ہے لیکن فطرت پرستی نہیں۔ جو لوگ دنیا سے گھبراتے ہیں یا دنیا کو سمجھنے میں کامیاب نہیں ہوتے تو وہ

فطرت کی آغوش میں پناہ ڈھونڈتے ہیں !" ۲۰

دوسرے دور کی شاعری میں اقبال صرف فطرت نگاری نہیں ہیں بلکہ پورے طور پر فطرت پرست نظر آتے ہیں۔ یہاں صرف فطرت کی مصوری ہی نہیں ہے بلکہ ان مصوری میں شاعر کا دامنِ دل پوری طور پر گرفت میں ہے۔ اس دور میں فطرت کی صورت گری کی بہترین اور کامیاب تصویریں پیش کی گئی ہیں۔ فن کار کی قوتِ تخئیل اور قوتِ مشاہدہ نے مل کر قدرتی مناظر و مظاہر کی ایسی حقیقی تصویریں پیش کی ہیں کہ باید و شاید۔ اس مرقع نگاری سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے جذبۂ تخلیق میں یہ جذبہ بہ تمام و کمال موجود تھا۔ مگر انھوں نے سنجیدگی سے اس طرف توجہ نہیں کی :

لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو ۲۱

اٹھی پھر آج وہ پورپ سے کالی کالی گھٹا
سیاہ پوش ہوا پھر پہاڑ سربن کا !

جو پھول مہر کی گرمی سے سو چلتے تھے اٹھے
زمیں کی گود میں جو پڑ کے سو رہے تھے اٹھے

ہوا کے زور سے ابھرا، بڑھا، اڑا بادل
اٹھی وہ اور گھٹا لو برس پڑا بادل ۲۲

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرق آبِ نیل
ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل

چرخ نے بالی چرالی ہے عروسِ شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیمِ خام کی ۲۳

اس دور میں فطرت سے والہانہ جذبے کا اظہار ملتا ہے۔ بعد کے ادوار میں اس جذبے کی کمیابی سے اقبال کا شعری سرمایہ تہی دامن ہے۔ جگہ جگہ اس جذبے کی نادر مثالیں ضرور ملتی ہیں۔ مگر ان میں وہ فراوانی نہیں ہے جو اس دور کی ایک خاص پہچان ہے۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ کا خیال زیادہ صحیح ہے :

"اقبال کے کلام میں خالص فطرت پرستی کا میلان اگر کہیں ہے تو ان کی شاعری کے ابتدائی دور میں ۔" ۲۴

اس بیان سے جس صداقت کا اظہار ہو رہا ہے۔ اس کا اطلاق بانگِ درا کے ابتدائی دور تک محدود ہے۔ نقاد موصوف نے اس فطرت پرستی کے محرکات کا بھی تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے،

"...... مگر اس دور میں بھی وہ فطرت کے پرستار نہیں معلوم ہوتے بلکہ ان کا ذہن حسنِ فطرت سے مسرت اندوزی کے ساتھ ساتھ کائنات کے اسرار و رموز کے انکشافات اور ان کی جستجو کی طرف مائل ہو جاتا ہے یعنی وہ فطرت اور اس کے متعلقات کے ضمن میں انسان اور اس کی تقدیر پر غور کرنے لگ جاتے ہیں" ۲۵

نقاد موصوف کے اس محولہ عبارت کے پہلے جملے سے ایک تعارض پیدا ہو رہا ہے۔ گزشتہ عبارت میں انھوں نے اس دور کی فطرت پرستی کا اعتراف کیا ہے مگر اس عبارت میں اس جذبے کی نفی کی ہے۔ اس طرح دونوں بیانات سے نفسِ مفہوم کے اظہار میں ایک طرح کا تضادِ بیان پیدا ہو رہا ہے۔ جہاں تک اس فطرت کے محرکات کے تجزیے کا سوال ہے وہ نفسِ حقیقت پر مبنی ہے۔ اس لئے اس تجزیہ میں حقیقت اور صداقت کا عنصر نمایاں ہے۔ قدرت سے والہانہ وابستگی کے محرکات میں یہ محرک سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اس والہانہ وابستگی کی ایک اور وجہ ہے اور وہ تحریک سرسید کے دیرپا اثرات ہیں۔ جس نے شعر و ادب، تہذیب و معاشرت غرض زندگی کے ہر شعبے پر اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔

سرسید کی تحریک نے ایک طرف زندگی اور معاشرے میں اصلاح و انقلاب کی صورت پیدا کی۔ دوسری طرف اس تحریک کے زیرِ سایہ شعر و ادب کی محفلوں میں بھی ایک نیا رنگ و آہنگ پیدا ہوا۔ حالی، شبلی، نذیر احمد اور آزاد نے شعر و ادب میں ایک نیا بانکپن پیدا کیا۔ فطرت نگاری نے ادب کو سیدھے سادے تعمیری تجربات سے روشناس کیا۔ اسمٰعیل میرٹھی وغیرہ نے ان کی ہم نوائی کی۔ اقبال نے اس تحریک سے متاثر ہو کر بھی جذبۂ فطرت کا اظہار کیا۔ مقاصد کے اظہار کے لئے

مناظر و منظاہر کو پس منظر کے طور پر پیش کئے۔ انسان کے منصب و مقام کے تعین میں اقبال نے فطرت کو ایک شاہد تسلیم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک طرف فطرت سے انسانی عظمت و رفعت کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ دوسری جانب اس حقیقت کا اعتراف بھی ملتا ہے کہ اس جہانِ رنگ و بو میں فطرت انسان کی عظمت و رفعت کے آگے سرنگوں ہے۔ عالمِ فطرت کی تمام نیرنگیاں صرف انسان کے تصرفات کے لئے پردۂ وجود پر لائی گئی ہیں۔ ورنہ ان کا کوئی خارجی وجود ماورائے انسان نہیں ہے۔ "انسان اور بزمِ قدرت"، میں جو تخیلی پیکر پیش کئے گئے ہیں اور ان تخیلی پیکروں میں جو مکالماتی انداز پیش کیا گیا ہے اس سے اس بات کو بخوبی پرکھا جا سکتا ہے۔

اقبال نے اس دور میں کامیاب تراجم بھی پیش کئے ہیں۔ جس کی اچھی خاصی تعداد ہے۔ اور ان تراجم میں جو چیز قابلِ ذکر ہے وہ اقبال کا اخلاقی نقطۂ نظر ہے۔ اس دور میں ہی اقبال کا فکر و نظر بلند اخلاقی قدروں کی طرف قائل ہے۔ ماخوذ نظموں میں فطرت کے بے شمار مناظر و منظاہر کا تذکرہ کر کے ان سے اخلاقی حکایتیں سنائی جاتی ہیں اور بیشتر نظمیں بچوں کے لئے ہیں۔ سماج میں بچوں کی تعلیم و تربیت کے لئے جس صالح ماحول کی ضرورت ہوتی ہے اس کے پیشِ نظر اقبال نے اخلاقی نظموں کو پیش کر کے ذہن کی پختگی اور فکر کی بالیدگی کا ثبوت دیا ہے۔

اس دور میں اقبال نے بچوں کی طرف اچھی خاصی توجہ صرف کی ہے۔ ان کے اخلاق کی اصلاح کے لئے حکایتیں بیان کی ہیں "عہدِ طفلی" "ایک مکڑا اور مکھی"، "ایک پہاڑ اور گلہری"، "ایک گائے اور بکری"، "بچے کی دعا"، "ہمدردی"، "ماں کا خواب"، "پرندے کی فریاد"، "آفتاب"، "پیامِ عشق"، "عشق اور موت"، "رخصت اے بزمِ جہاں"، "طفلِ شیر خوار"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت"، "بچہ اور شمع"، وغیرہ نظمیں بچوں کے لئے ہیں۔ اور بیشتر ماخوذ بھی ہیں۔ اس دور کے بعد کے ادوار میں بھی ماخوذ نظمیں ضرور ملتی ہیں مگر اتنی کثرت سے نہیں۔

جب ہم ذہن و فکر کا تجزیہ کرتے ہیں تو ان کے اشکالات اور ان کی ماہیت کے

بارے میں یہ چند سوالات ابھرتے ہیں۔ کائنات کیا ہے؟ ہم کیا ہیں؟ زندگی اور موت کے اسرار کیا ہیں؟ اجرام فلکی کیا ہیں؟ حسنِ فطرت میں یہ تنوع اور بوقلمونی کیوں کر ہے؟ ذہنِ انسان میں کیسی کیسی جبلتیں اور خوش فعلیاں موجود ہیں؟ انسان مضمحل اور مسلوب کیوں ہے؟ کائنات فطرت میں حیات بخشی و جاں فزائی کیوں کر قائم ہے؟ انسان جمال و زیبائی سے کیوں محروم ہے؟ یہ متحرک نظارے تعقل و شعور کو کیوں دعوتِ فکر و نظر دے رہے ہیں؟ آسمان کی نیل گوں بے کرانی کیوں کر قائم ہے؟ پرندوں کا والہانہ رقص کس خرامِ نازکی یاد تازہ کرتا ہے؟ ہر چیز کیوں حسین اور نور سے منور ہے؟ مگر انسان کیوں تاریک قلب ہے؟ کیا موت کا خوف ہی اس کے لئے باعثِ اندوہ ہے؟ موت کی حقیقت کیا ہے؟ آخر کار وہ اس راز کو پا لیتے ہیں:

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز	ہوا ہے موج سے ملاح جس کا گرم ستیز
سبک روی میں ہے مثلِ نگاہ یہ کشتی	نکل کے حلقۂ حدِ نظر سے دور گئی
جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یوں ہی	ابد کے بحر میں پیدا یوں ہی نہاں ہے یوں ہی
شکست سے کبھی یہ آشنا نہیں ہوتا	نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا ۲۲

یہ نظم پہلی بار "مخزن" میں نومبر ۱۹۰۵ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ حیات کے ابدی تصورات کے متعلق اقبال کا نظریۂ حیات و موت ارتقائے فکر کا دلچسپ پہلو لئے ہوئے ہے۔ اس نظم میں وہ حیات کی ابدیت کے قائل ہیں۔ موت کو صرف تجدیدِ مذاقِ زندگی کہہ سکتے ہیں۔ وہ اس کی فنائیت کے قائل نہیں۔ "مخزن" میں فروری ۱۹۰۲ کے شمارے میں اقبال کی ایک نظم "خفتگانِ خاک سے استفسار" شائع ہوئی تھی۔ اس نظم کے اشعار صاف طور پر یہ بتا رہے ہیں کہ اقبال ابھی حیات کی ابدیت کے اسرار سے واقف نہیں ہیں۔ زندگی کی لامتناہیت ابھی ان کے پیشِ نظر نہیں ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ حیات و موت کے مسائل اور ان کی حقیقت کی طرف ان کا ذہن بار بار استفہامیہ پیدا کر رہا ہے۔ وہ اسے سمجھنے کی کوشش میں مشغول ہیں:

کیا عوضِ رفتار کے اس دیس میں پرواز ہے	موت کہتا ہے جسے انسان وہ کیا راز ہے

موت اک چبھتا ہوا کانٹا دلِ انساں میں ہے
تم بتاؤ وہ راز جو اس گنبدِ گرداں میں ہے[۲۷]

یہ مسئلہ ۱۹۰۲ء میں ایک چبھتا ہوا کانٹا تھا جس کی خلش بار بار محسوس کر رہے تھے۔ اس خلش کو انھوں نے ۱۹۰۵ء میں دور کر لیا۔ جب وہ زندگی کی ابدیت کے تصورات سے ہم کنار ہوئے۔ ارتقائے فکر کا یہ نہایت لطیف اور عمیق پہلو ہے۔ اس وقفے میں انہیں اس کا عرفان ہوا۔ حیات و موت کا یہی وہ تصور ہے جو اقبال کے تعقل و شعور میں آخر تک قائم رہا۔ اسی مرکزی خیال پر ان کا فلسفۂ حیات و موت مرکوز ہے، ۱۹۰۵ء میں جس نفسِ حقیقت کو انھوں نے تسلیم کیا۔ اس کی عقیقت ۱۹۰۲ء میں محض افہام و تفہیم کی تھی۔ اس افہام و تفہیم سے پہلے کا بھی ایک زمانہ ہے۔ "نالۂ یتیم" ۱۸۹۹ء کی یادگار ہے۔ اس نظم کے ایک شعر سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال اس دور میں زندگی کو محض خاکِ لحد کا انجام سمجھتے تھے یعنی وہ اس کی فنائیت میں یقین کرتے تھے؛

اس نظارے کا مگر خاکِ لحد انجام ہے
ہے کسی کو کامِ دل حاصل کوئی ناکام ہے[۲۸]

حیات و موت کے متعلق یہ بالکل ابتدائی نقطۂ نظر تھا۔ اس نظریے نے کس کس طرح ترقی کی ہے۔ ان تینوں نظموں کے تقابلی ارتقائے فکر سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ زندگی کی منفی حقیقت سے آغاز ہوتا ہے۔ اور پھر طرح طرح کے اشکالات اور ادراکِ حقیقت کی طرف ذہن و فکر متوجہ ہوتے نظر آتے ہیں بعد میں وہ مثبت اقدارِ زندگی کا نظریہ قائم کرتے ہیں۔ اور زندگی کا یہی مثبت پہلو ہے۔ جس پر ان کے فکر و نظر کی بساط قائم ہوئی اور اسی بساط پر فلسفۂ خودی کی اساس قائم ہوئی۔ انھوں نے خودی کے ساتھ ساتھ حیات کے اس تصور کو منسلک کر دیا۔ جس سے دونوں حیات و دوام حاصل کرتے ہیں اور دونوں کی حقیقت ابدیت میں تبدیل ہو گئی زندگی اور خودی دونوں لازوال بن گئے عبد المجید سالک نے اس نظم پر اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے:

"یہی وہ چیز ہے جو اقبال کو دورِ حاضر کے شعرا سے ممتاز کرتی ہے۔ کوئی رومانی شاعر ہوتا تو راوی کے کنارے کھڑے ہو کر اپنے سوزِ فراق اور شامِ غم کا رونا روتا۔ لیکن اقبال اس منظر کو دیکھ کر انسان کی ابدیت کا

قائل ہو جاتا ہے اور اس حکمت کو نہایت وثوق سے بیان کرتا ہے:" ۲۹

موت و حیات کا یہ نظریہ یورپ جانے سے پیشتر مدون ہو چکا ہے۔ اس میں اقبال کا فکر و تدبر اور اکتسابی نقطۂ نظر شامل ہے۔ دھیرے دھیرے یہ نقطۂ نظر ان کے عظیم فکری ایجاد یعنی فلسفۂ خودی سے ہم آہنگ ہو کر زندۂ جاوید بن گیا۔

اقبال کا ذہن فکر و فن کے ابتدائی دور سے ہی حیات و کائنات کے مسائل پر سنجیدگی سے غور و فکر میں مصروف تھا۔ اس عمیق مطالعے اور تفکر و تدبر نے منزلِ مقصود کی بھی نشان دہی کر دی تھی۔ جس کا صحیح اندازہ ان توضیحات کی روشنی میں لگایا جا سکتا ہے۔ اس دور کے خیال و افکار میں نظم و ربط، تسلسل و تشکیل، توانائی و پختگی، ایقان و عرفان کا رچا بسا آہنگ، آخری دور کے مقابلے میں زیادہ پائدار اور مستحکم نہیں ہے۔ مگر وہ چیزیں موجود ہیں۔ اور آئندہ کے لئے راہیں بھی ہموار کر رہی ہیں۔ لب و لہجے میں افہام و تفہیم، تلاش و تجسس کے ساتھ ساتھ شدید جذباتیت، والہانہ رومانیت اور متصوفانہ پیرایۂ بیان نے ان بنیادی افکار و تصورات پر رنگین پردے ڈال دیئے ہیں۔ جن کے رنگ بیز آنچلوں سے حقیقتیں پورے تاب و توانائی کے ساتھ نظر آتی ہیں۔

اقبال کے یہاں اسماء و اعلام کثرت سے ملتے ہیں۔ مختلف حیثیتوں سے ان کا تذکرہ ہوا ہے اور یہ تذکرے کسی ایک خاص دور سے مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر دور میں ان کی مثالیں ملتی ہیں۔ ابتدائی ادوار میں بھی ان کا بڑا والہانہ تذکرہ ملتا ہے۔ ان میں شعراء، علماء، حکماء، اولیاء، صوفیاء، مفکرین وغیرہ کے علاوہ بانیانِ مذاہب، سلاطینِ مملکت، مصلح اور بہت سے عالمِ قدس کے برگزیدہ حضرات کا تذکرہ ملتا ہے۔ کہیں پر ان دور ساز یا تاریخ ساز شخصیتوں کے حوالے ہیں، کہیں شعرا کی نظمیں ہیں۔ کہیں جلال و جبروت کی طرف اشارہ ہے کہیں رحم و عفو کے حکمت بیان کئے گئے ہیں۔ آیاتِ قرآنی، احادیثِ نبویؐ کا بھی عقیدت مندانہ اظہار ملتا ہے۔ شہروں اور تاریخی و تہذیبی اہمیت کے حامل مقامات کا بھی جا بجا ذکر ہوا ہے اور ان کے زریں عہد کی یاد تازہ کی گئی ہے۔ یہ تمام عناصر فکرِ اقبال کے مطالعے کے سلسلے میں ایک خاص دعوتِ فکر و نظر دیتے ہیں ابتدائی ادوار کے یہ تمام تذکرے اقبال کو سمجھنے میں

بہت آسانیاں فراہم کرتے ہیں ان تلمیحات سے اقبال کا فکروفن اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ ان تلمیحات کا سہارا لے کر اقبال نے اپنی فکری بصیرت میں ایک گہری معنویت پیدا کی ہے۔ جس سے فکرونظر میں ایک وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ اس وسعتِ نظر کے مشاہدے میں ان کی تصنیف پیش کی جاسکتی ہے۔ ہر تصنیف ان خصوصیات کی حامل ہے۔ ان اسماء اعلام کے علاوہ دیگر مخلوقات کا بھی تذکرہ بہ کثرت ملتا ہے۔ جو فکرِ اقبال میں کسی نہ کسی پہلو سے ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔ یہ موضوع بہ ذاتِ خود ایک دلچسپ تحقیقی موضوع ہے۔ جس کا اندازہ سید عابد علی عابد کی مرتب کردہ "تلمیحاتِ اقبال" سے لگایا جاسکتا ہے۔ ان اعلام و اماکن میں کچھ تو محض تخیلی یا فرضی ہیں مگر اقبال نے ان میں ایسا رنگ بھرا ہے کہ وہ بھی زندہ اور پائندہ معلوم ہوتے ہیں۔ بہ ظاہر بات معمولی ہے۔ مگر فکری تشکیل و تعمیر میں یہ چھوٹے عنصر بہت ہی وسیع ہیں۔ ان سے یہ بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے کن کن زاویوں سے قلب و نظر کو منور کیا ہے۔ اور وہ کن کن راستوں سے منزل تک پہنچے ہیں۔ کہاں کہاں سے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے۔ تشکیلِ فکر میں یہ تمام عناصر یکساں اہمیت کے حامل ہیں۔ ان تمام عناصر کے سراغ سے ان کے فکرونظر کی تاریخ مرتب کی جاسکتی ہے۔

شعروادب میں تلمیحات و استعارات کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ایک طرف یہ ایک ادبی حسن ہے۔ جن کی مدد سے کلام میں حسن اور معنی آفرینی کی جاتی ہے۔ دوسری طرف ذہن و فکر کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مختلف واقعات و تصورات کے طویل افسانوں کو ایک لفظ سے تعبیر کرکے شعری اختصار کی لطافتیں پیدا کی جاتی ہیں۔ اور دریا کو کوزہ میں بند کرکے ایک بانکپن پیدا کیا جاتا ہے۔ شعری اسلوب فن کاری میں یہ تلمیحات استعارات، آرائش و تزئین کا فرض انجام دیتے ہیں۔ اقبال نے بھی ان متعدد وسیع تلمیحات کا سہارا لیا ہے۔ ایک ہی نظم "نالۂ یتیم" میں یہ تلمیحات و اشارات تکرار کے ساتھ مستعمل ہیں۔ خضر، ہاشمی، شہ ابرار، جبرئیل، آیۂ رحمت، آبِ کوثر، کلیم اللہ، یٰسین، او ادنیٰ، احمدؐ، لولاک، موسیٰ، لن ترانی، طور، غارِ حرا

سینا، فاران، عرشِ معلّٰی، آبِ حیواں، خیر الامم، شافعِ محشر، لاہور، پنجاب، ہند، شہیدِ کربلا، وغیرہ۔ " اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے " کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

طوسی و رازی و سینا و غزالی و ظہیر — آہ وہ دلکش مرقع پھر دکھا سکتا ہوں میں
آئیں اڑ اڑ کر پتنگے مصر و روم و شام سے — شمع اک پنجاب میں ایسی جلا سکتا ہوں میں
ناز تھا جن کو کبھی غرناطہ و بغداد پر — پھر وہی محفل زمانے کو دکھا سکتا ہوں میں ٣٠

یہ نظامیہ سلامت ہے تو پھر سعدی پرست — پھر ذرا ویسا منور اپنا کاشانہ تو ہو
یادگارِ فاتحانِ ہند و اندلس ہو تمہیں — شان شاہانہ نہ ہو میری امیرانہ تو ہو

اے کہ حرفِ اطلبوا لوکان بالصّین گفتہ — گوہرِ حکمت یہ تاجِ جانِ امت سفتہ ٣١
قابِ قوسین بھی دعویٰ بھی عبودیت کا — کبھی چلمن کو اٹھانا کبھی پنہاں ہونا ٣٢
دار پر چڑھنا نہ تھا معراج تھا منصور کو — تھی وہ سولی درحقیقت نردبانِ اہلِ درد
موجِ خونِ سرمد و تبریزی و منصور سے — کس قدر رنگیں ہے یارب داستانِ اہلِ درد ٣٣

یہ ابتدائی ادوار کی تلمیحات ہیں جن میں اور بھی سینکڑوں تلمیحات شامل ہیں مثلاً مکہ و مدینہ، یثرب، اویس قرنی، عرفنا، مسیحا، کشتیٔ نوح، آتشِ ابراہیم، آمدِ مہدی، لحمک لحمی، سینۂ پاک، علیؓ، لا الٰہ، بیت اللہ، نجد کا دشت، مصر کا بازار، قیصر و فغفور، خسرو، لختِ دلِ زہراؓ، ظلِ دامنِ حیدر، صبرِ ایوب، گریۂ آدم، آیۂ لاتقربا، معراج وغیرہ جیسے بیشتر تلمیحات کا تذکرہ ملتا ہے۔ کلیات میں بھی اس کی وافر مثالیں ملتی ہیں:

ہاں سلامِ آخری اے مولدِ گوتم تجھے — اب فضا تیری نظر آتی نہیں محرم مجھے
الوداع اے مدفنِ ہجویریِ اعجاز دم — رخصت اے آرام گاہِ شنکرِ جادو رقم
الوداع اے سیرگاہِ شیخ شیراز الوداع — اے دیارِ بالمیکِ نکتہ پرواز الوداع
الوداع اے سرزمینِ نانکِ شیریں زباں — رخصت اے آرام گاہِ چشتیِ عیسیٰ نشاں ٣٤

ان تلمیحات کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا پہلو بھی قابلِ غور ہے اور وہ تضمینیں ہیں۔ اقبال کی پوری شاعری میں تضمینیں کثرت سے ملتی ہیں۔ اور کمال یہ ہے کہ اقبال نے انھیں بڑی کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ ان تضمینوں میں فارسی شعرا کا کلام

سرِ فہرست ہے۔ اور وہ اشعار جن سے اقبال کے فکر و نظر کو تقویت حاصل ہوتی ہے۔ انھیں برمحل اور بے ساختہ استعمال کرکے کلام میں بلاغت پیدا کی ہے اور اپنے خیالات کو دلائل کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ ابتدائی ادوار کی شاعری میں بھی تضمینوں کی مثالیں ملتی ہیں۔ جن سے ان کا لگاؤ اور فکری رشتہ معلوم ہوتا ہے۔ اور ان شعراء سے گرویدگی کے اسباب پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ان میں فارسی کے ساتھ ساتھ اردو اشعار کی تضمینیں بھی شامل ہیں۔ ان سے ان کی شعری دلچسپیوں پر بھی روشنی پڑتی ہے اور ادبی رشتوں کے متعلق۔۔ اظہار خیال کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔ اس قربت سے اقبال اور دوسرے شعراء کے ذہنی اور فکری قربت و مماثلت پر کافی روشنی پڑتی ہے:

اے فلک تجھ سے تمنائے سعادت پروری؟	ہر ستارہ ہے ترا داغِ دلِ نیک اختری
تو نے رکھا ہے کسے حرماں نصیبی سے بری؟	"اے مسلماناں فغاں از دورِ چرخِ چنبری"

دوستی از کس نمے بینیم یاراں را چہ شد

دوستی کو آخر آمد دوستداراں را چہ شد" ۳۵

المدد سید مکی مدنی العربی	دل و جاں باد فدایت چہ عجب خوش لقبی ۳۶
تیری الفت کی اگر ہو نہ حرارت دل میں	"آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا" ۳۷

"بانگِ درا" میں غالب پر یوں تو ایک مستقل نظم ہے جس میں ان کی عظمتِ فکر کی تعریف کی گئی ہے مگر یہاں ان کے اس مصرع کو داخلِ شعر کیا گیا ہے اور ایک نئی بات پیدا کی گئی ہے:

اب آئینہ پر گراتے ہیں	"بسلامت روی و باز آئی" ۳۸
"آں چہ دانا کند کند ناداں	لیک بعد از ہزار رسوائی" ۳۹
"نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا	کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا" ۴۰
"تند و پر شور و سیہ مست ز کہسار آمد	مے کشاں مژدہ کہ ابر آمد و بسیار آمد" ۴۱

نظم "شمع" میں غالب کا یہ مندرجہ ذیل شعر پہلے بند کا ٹیپ کا شعر تھا جو بعد میں حذف کر دیا گیا:

"از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ" ۴۲

"ایک آرزو" میں یہ شعر موجود تھا جسے بعد میں حذف کر دیا گیا:

"در محفلے کہ یاراں شرب مدام کردند چوں نوبتے بہ ما شد آتش بجام کردند" ۴۳

"سید کی لوحِ تربت" میں یہ شعر موجود تھا جسے بانگ درا کی ترتیب کے وقت نظر انداز کر دیا گیا:

"آب چوں در روغن افتد نالہ خیزد از چراغ
صحبتِ ناجنس باشد باعثِ آزارہا" ۴۴

اسی طرح "نالۂ فراق" کا یہ شعر قلم زد کر دیا گیا ہے،

"زندگانی در جگر خار است و در پا سوزن است
تا نفس باقی است در پیراہنِ ما سوزن است" ۴۵

اسی طرح بانگِ درا کے حصہ اول میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں. ان کے سہارے اقبال نے اپنے خیالات کو تقویت پہنچائی ہے. انھیں جہاں اپنے زاویۂ نظر کی تائید میں اقوال و افعال کی ضرورت پڑتی ہے وہ بلا تامل اقوال و اشعار کا انتخاب کرتے ہیں. ہم اس انتخاب سے ان کے فکر و نظر کا تجزیہ کر سکتے ہیں. شعروں کے انتخاب سے انسانی اعمال و افکار کا اور جلوت و خلوت کا پتہ لگایا جا سکتا ہے. اقبال نے سرسید کے کردار و گفتار میں مصلح دین و دنیا کی کارفرمائیوں کا مطالعہ کیا. انہیں ان کے اعمال و کردار میں اصلاحی رجحان کی روشنی نظر آئی. غالب پر اقبال نے اپنا لب و لہجہ مفکرانہ رکھا. انھیں غالب کی شخصیت میں فکر و نظر کی بالیدگی نظر آئی انھیں اور پہلو زیادہ روشن نہیں دکھائی پڑے. فکر کی عظمت پر ان کی دوربین نظر پڑی. اسی طرح مولانا روم کی شخصیت میں انھیں علم و عرفان کی روشنی دکھائی پڑی. یہ علم و عرفاں تصوف اور مابعد الطبعیاتی نظامِ فکر کی حیثیت سے سامنے آیا. مولانا روم کا جو صوفیانہ مسلک ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے چنانچہ اقبال نے ابتدائی دور سے ہی پیرِ روم کے نظریات سے

متاثر ہونے کا ثبوت پیش کیا ہے۔

ہمچو نے از نیستانِ خود حکایت می کنم
بشنو اے گل از جدائیہا شکایت می کنم ۴۶

تصوف دنیائے علم وعرفان کا دلچسپ موضوعِ بحث رہا ہے۔ اس کی تشریح و تعبیر تحقیق و تدقیق میں مشرق و مغرب دونوں نے سعی کی ہے۔ ماخذ کی نشان دہی میں بھی اختلاف رائے ہے۔ لفظی بحث سے آغاز ہوتا ہے۔ اور مابعد الطبیعیاتی نظامِ فکر تک بات پہنچتی ہے۔ علم و عرفان کی اس بحث میں مشاہد و ادراک سے زیادہ کشف و کرامات کی گفتگو کی جاتی ہے۔ صوفیانہ ادب کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مختلف اوقات میں مختلف ذرائع سے ایمان و عقائد کے مختلف دھارے شامل ہوتے رہے ہیں۔ تعبیر و تفسیر کی گنجائش نے اسے اور بھی گوناگوں خیالات سے مالا مال کر دیا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ادبیاتِ تصوف کا ضخیم حصہ اسلام کی صحیح روحِ تمدن سے بیگانہ ہے۔

خلافتِ راشدہ کے بعد تعبیرات کی غلطی سے مذہب اسلام میں طرح طرح کے اشکال و تشکیک پیدا ہونے لگے۔ نئی موشگافیاں ہونے لگیں۔ رفتہ رفتہ سر براہانِ سلطنت بھی اس میں دلچسپی لینے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خارجی عناصر بھی مسلم معاشرے میں داخل ہونے لگے۔ فکر و نظر میں ایک تغیر پیدا ہونے لگا۔ آہستہ آہستہ فلسفۂ یونان اسلامی معاشرے کے افکار و نظریات میں اس طرح داخل ہوا کہ محسوس تک نہیں ہوا۔ پھر علمِ کلام کے بڑھتے ہوئے رجحانات نے اس کو تقویت پہونچائی۔ طرح طرح کے مختلف النوع نظریات کے حامل مکتبِ خیال وجود میں آنے لگے اور اپنے نظریے کی تبلیغ بھی کرنے لگے۔ رفتہ رفتہ یہ بیرونی اثرات تصوف کے بہانے مسلم معاشرے میں داخل ہوئے اور انھیں اسلام کا ایک جز قرار دیا جانے لگا۔ انھیں خیالات میں وحدت و کثرت کا مسئلہ سرِ فہرست تھا

اس وحدت و کثرت کی تاویل و توجیہ میں ادبیاتِ علم و عرفان کا ایک ضخیم کتب خانہ اکٹھا ہو گیا۔ اس مسئلے نے پورے معاشرے کو متاثر کیا۔ چوں کہ حقیقت و مجاز

کے پردوں کا بھی دامن پکڑ گیا۔ اس لئے اس میں بڑی گنجائش پیدا ہوگئی۔ ہر شخص اپنی ذہنی بساط کے مطابق اس کی تاویل کرنے لگا۔ اس وحدت وکثرت کے ساتھ ساتھ حیات وموت، فنا وبقا، قطرہ و دریا غرض زندگی اور کائنات کے بیشتر مسائل زیرِ بحث آنے لگے۔ اور ان مسائل کو سلجھانے میں فکر و ذہن کی ورزش بھی شروع کی گئی، رفتہ رفتہ یہ سارے مباحث ومسائل معاشرے کے جز بن گئے اور ہر شاعر اور ہر صوفی اسے غیر محسوس طریقے پر برتنے لگا۔ ایرانی شعراء نے خوب خوب تاویلات کیں۔ آب وہوا اور ماحول ومزاج بھی سازگار تھا اس لئے ایرانی فکر کی قلم کاریوں نے اسے طرح طرح کے بیل بوٹوں سے آراستہ کر دیا۔

انھیں مہمات مسائل میں سے یہ مسئلہ بھی بہت اہم رہا ہے کہ کائنات کی ہر شے اپنے اصل سے جدا ہو کر نالۂ وزاری کر رہی ہے۔ اس جدائی سے ہر شے مضطرب ہے۔ اس اتحاد کو یاد کرتے ہیں۔ جب ان پر حکمِ غیریت کا اطلاق نہیں ہوا تھا۔ یہ مضمون جس تنوع اور کثرت کے ساتھ مولانا روم کے یہاں ملتا ہے شاید اور کہیں نہیں ملتا۔ مولانا روم کا دنیائے تصوف میں جو مقام ہے وہ ادبیاتِ تصوف میں کسی اور کو نصیب نہیں ہے۔ ان کی تقلید میں یہ خیال مختلف شعراء نے تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی یہ خیال تکرار کے ساتھ ملتا ہے۔ اس ابتدائی دور کی شاعری میں یہ مضمون اور دیگر مضامین کے ساتھ ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس ابتدائی دور میں اقبال پورے وحدت الوجودی نظر آتے ہیں۔ یہ تقلیدی رجحان ہے۔ ابھی ان کی نظر اس کے عواقب پر نہیں پڑی ہے۔ ایک طرف وجودِ مطلق سے علیحدہ ہونے پر جدائی کی شکایت بھی کرتے ہیں، دوسری طرف وہ اقرار کرتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے میں وہی وجود جاری وساری ہے۔ چاند تارے شجر و حجر سب میں اس کی جلوہ گری ہے۔ جب وہ ہر چیز میں جاری وساری ہے تو پھر جدائی کا شکوہ کیا معنی رکھتا ہے؟ اکثر صوفیانہ خیالات کے مطابق اس کی تاویل کی جاتی ہے مگر منطقی اور استدلالی طریقۂ فکر میں یہ بات غلط ثابت ہوتی ہے۔ اقبال نے ابھی اس بارے میں منزل کا تعین نہیں کیا ہے۔ تشکیل و تحقیق کی منزلوں سے گزر رہے ہے

ہیں۔ اس کی نسبت سے بھی انھیں یہ مضمونِ فراق زیادہ پسند ہے۔ کیوں کہ دل کی تسکین کے لئے یہ بھی ایک صورت ہے:

آشنائے سوز و فریادِ دلِ مہجور ہوں
پھول ہوں میں بھی مگر اپنے چمن سے دور ہوں ۴۷
گو یا زبانِ شاعرِ رنگیں بیاں نہ ہو
آوازِ نے میں شکوۂ فرقت نہاں نہ ہو ۴۸

اقبال اس خیال کو متصوفانہ لب و لہجے میں بیان کرتے ہیں۔ اس سے اس امر کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ اقبال مولانا روم سے کتنے قریب ہو چکے ہیں۔ ان کے فکر و خیال سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ضرور ہیں۔ کم سے کم بانگِ درا کے حصۂ اول کے اندر جو فضا موجود ہے وہ بہت کچھ متصوفانہ ہے۔ لب و لہجے میں والہانہ پن بھی موجود ہے۔ خیال میں بھی ایک جذب کی کیفیت موجود ہے۔ خاص طور پر حسن و عشق کا بیان تو اپنے اندر ایک بے پناہ کشش لئے ہوئے ہے۔ مگر یہ کشش عرفانی زیادہ ہے۔ وہ وحدت الوجود کے مسلک اور عقیدے کو والہانہ انداز میں پیش کر کے اپنی سپردگی اور گرویدگی کا اظہار کرتے ہیں۔ وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ مولانا روم سے یہ رشتۂ عقیدت محبت کی گہرائیوں میں تبدیل ہو گیا۔ چند ہی سالوں کے بعد انھوں نے پیرِ رومی کو اپنا ذہنی اور فکری رہبر تسلیم کر لیا۔ یہ بھی یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اقبال نے پیرِ روم سے اتنا استفادہ نہیں کیا ہے جتنا کہ ان کا ذاتی اکتساب ہے۔ اقبال کو اس والہانہ عقیدت سے نقصان بھی پہنچتا ہے۔ اقبال کے عقیدے میں "بوسہ زن بر آستانِ کاملے"، کی زیادہ اہمیت ہے اور مولانا روم کی ذات اقبال کے لیئے رہبرِ کامل کی حیثیت رکھتی ہے۔

اس دور میں مضمونِ فراق کے علاوہ وحدت الوجود کے مباحث کو اقبال نے صراحتًا بیان کیا ہے۔ یہ نو فلاطونی خیال جو مسلم معاشرے میں آہستہ آہستہ داخل ہوا۔ اور سرزمینِ ہند کی سازگار فضا نے اسے پروان چڑھایا۔ ہندوستان میں ویدانت کے تصورات نے اس کو تقویت بخشی۔ رفتہ رفتہ ہندوستانی مسلم معاشرے کا ایک لازمی

جزبن گیا۔ اقبال بھی کثرت سے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ہر شے میں اسی کی جلوہ نمائی ہے:

نگاہ پائی ازل سے جو نکتہ بیں میں نے
ہر ایک چیز میں دیکھا اسے مکیں میں نے ۴۹

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول کی مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو ۵۰

حقیقت ایک ہے جو تمام کائنات کا خالق ہے۔ وہی اس کا نگہبان اور محافظ ہے۔ اس کی خالقیت کس نوعیت کی ہے؟ تشریعی اور تکوینی نظام میں اس کی کیا اہمیت ہے؟ یہ سوالات کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ اقبال نے روایتاً جو خیال پیش کیا ہے۔ اس میں اس کی اہمیت زیادہ ہے کہ یہ تمام مخلوقات اپنے خالق سے کس طرح کی نسبت رکھتے ہیں تصوف میں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام مناظر و مظاہر ایک اصل سے تعلق رکھتے ہیں اس کثرت اور بوقلمونی کا نقطۂ آغاز و انتہا ایک ہے۔ یہ وحدتِ ازلی ہے اور ابدی بھی۔ اسی وحدت سے یہ تمام کثرت جدا ہوئے ہیں۔ اور پھر مدغم ہونے کے لئے بے تاب ہیں۔ گویا ان تمام مناظر و مظاہر میں وہی خالقِ کل موجود ہے۔ بہر حال یہ تسلیم کیا گیا کہ ہر شے کی اصل ایک ہے اشیا اپنے اصل سے علیحدہ ہو کر ایک خارجی وجود اختیار کئے ہوئے ہیں اسی رشتے سے انھیں ازلی اور ابدی بھی سمجھا گیا۔ حالاں کہ یہ تمام اشیاء فانی ہیں۔ فانی پر ابدیت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس فنا کے مفاہیم میں تبدیلی کی گئی۔ اور تاویلات کی گنجائش نکال لی گئی۔ یہ سارے مناظر و مظاہر ہر حال میں فانی ہیں اور اگر انھیں جزو تسلیم کیا جائے کہ یہ کثرت اسی وحدت کے جزوی آثار ہیں تو ذاتِ مطلق کے متعلق اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ پھر یہاں ذات اور صفات سے متعلق مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ اگر یہ مظاہر اس کی صفتِ خالقیت کے مظہر ہیں تو مدغم ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا۔ کیوں کہ

یہ تمام مظاہر کائنات خالق سے الگ ہو کر ایک علیحدہ پیکر اختیار کر چکے ہیں۔ اب ان کا دوبارہ اس صفتِ خالقیت میں مدغم ہونا مشکل ہے۔ جس طرح معمار کے تخلیقی ذہن کی بدولت عمارت ایک الگ صورت اختیار کر لیتی ہے۔ گو یہ عمارت اس کے ذہن و فکر کی تخلیق ہے۔ مگر اب اس کے ذہن و فکر میں دوبارہ مدغم نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ اس نے اپنا ایک خارجی وجود اختیار کر لیا ہے۔ خالقِ کائنات کی صفات سے یہ عالم وجود میں آ چکا ہے اور یہ تمام مظاہر اس کی خالقیت کے مظہر ہیں۔ غرض ذات اور صفات کے نازک ترین حدود میں یہ متصوفانہ مسائل پرواز کرتے ہیں۔ اور اس بحث و تمحیص میں ایسے مشکل مقام بھی آتے ہیں کہ کفر و ایماں کی سرحدوں میں خطِ امتیاز قائم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ بہرحال یہ کثرت و وحدت کا تصور یونانی مفکرین کی دین ہے۔ جسے اہلِ تصوف نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پیش کیا۔ نو فلاطونی نظریات کے زیرِ اثر حقیقتِ مطلق کو حسنِ ازل کی اصطلاح میں بھی پیش کیا گیا۔ ہر شے میں خدا کو تلاش کرنے والوں نے ہر شے میں خدا کے حسن کو بھی پا لیا۔ حسنِ ازل کی ارزانی اتنی عام ہوئی کہ مظاہرِ فطرت میں اس حسنِ ازل کی بوقلمونی نظر آنے لگی۔ ہر چیز خواہ وہ قبیح ہو یا کریہہ اسی حسنِ ازل کے نور سے منور دکھائی دینے لگی۔ اس حسنِ ازل کی شان میں ایرانی شعرا نے تخیل کا بھی سہارا لیا۔ اور ایک مضمون کو سو رنگ سے پیش کیا۔ اقبال بھی اس روایت پر کاربند ہیں۔ انھیں بھی ہر چیز میں اسی حسنِ ازل کی جھلک دکھائی دیتی ہے:

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن
دیکھتی ہے آنکھ ہر قطرے میں یاں طوفانِ حسن
حسن کوہستان کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضو گستری شب کی سیہ پوشی میں ہے
ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں صحرا میں ویرانے میں آبادی میں حسن ۵۱

غرض اس حسنِ ازل کی ارزانی عام ہے۔ کائنات کی ننھی منی اشیاء سے لے کر بڑی سے بڑی چیز میں اس حسن کا پرتو موجود ہے۔ ہر چیز حسین ہے۔ اسی وجہ سے عالم کائنات میں دلکشی اور رعنائی اپنے نقطۂ کمال کو ملتی ہے پورا عالم بقعۂ نور بنا ہوا ہے۔ اس نظم کے آخری دو شعر اس طرح ہیں،

روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثلِ جرس
حسن کے اس عالم جلوے میں بھی یہ بے تاب ہے
زندگی اس کی مثالِ ماہیٔ بے آب ہے ۵۲

حسن کی ارزانی بھی عام ہے۔ یہ ہر شے میں موجود ہے۔ پھر بھی کسی گم گشتہ شے کی تلاش ہے۔ یہ جستجو کیوں کر ہے۔ یہ تلاش حقیقت کی تلاش ہے۔ جس سے جدا ہو کر تمام اشیائے کائنات بے قرار ہیں۔ دل کا اضطراب اور حقیقت کی تلاش میں اقبال بھی سرگرداں ہیں اور تصوف کے مسائل درپیش ہیں۔ استعاروں میں ان مسائل کا تذکرہ ہوتا ہے۔ اس اضطراب کا پہلو متصوفانہ ہے:

جوں نے کمند نالۂ دل میں اسیر ہوں
فرقت میں نیستاں کی سراپا نفیر ہوں ۵۳

ہر چیز اسی حسن قدیم کے انوار سے منور ہے۔ اسی وجہ سے ہر چیز حسین و جمیل ہے۔ جمالیاتی نقطۂ نظر سے کیا یہ بات صحیح ہے؟ حسن معروضی ہے یا موضوعی۔ یہ اشیا کا حسن ہے یا دید کا کرشمہ ہے کہ کوئی حسین ہے اور کوئی قبیح۔ مگر اقبال ہر چیز کو حسین اس لئے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ حسنِ قدیم کی جھلک لئے ہوئے ہے۔ کیفیت اور نوعیت میں البتہ فرق ہے اور یہ فرق و امتیاز انسانی ذہن کی پیداوار ہے:

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی
پروانہ کو تپش دی، جگنو کو روشنی دی
رنگیں نوا بنایا مرغانِ بے زباں کو
گل کو زبان دے کر تعلیم خامشی دی
رنگیں کیا سحر کو بانکی دلہن کی صورت
پہنا کے لال جوڑا شبنم کو آرسی دی
یہ امتیاز لیکن اک بات ہے ہماری
جگنو کا دن وہی ہے جو رات ہے ہماری ۵۴

یہ انسانی امتیاز و افتراق ہے جس نے مختلف نام دیئے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بہ قول اقبال اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں۔ ورنہ من و تو کا فرق کالعدم ہے۔ مجنوں لیلیٰ ہے اور لیلیٰ مجنوں سے الگ نہیں۔

کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں — کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں
سراپا حسن بن جاتا ہے جس کے حسن کا عاشق — بھلا اے دل حسین ایسا بھی ہے کوئی حسینوں میں ۵۵

ایسے خیالات بھی ملتے ہیں جن میں فن کار عاشق کی حیثیت سے اس حسنِ قدیم کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ مناظر و مظاہر کی حیثیت عاشق کی سی ہے جو حسنِ قدیم کی تلاش میں مضطرب ہیں۔ ایک طرف اس خیال کی ترجمانی کی جاتی ہے۔ دوسری طرف اقبال اس کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ یہ راز آنکھوں سے پوشیدہ ہے کہ حسن اور عشق میں کیا فرق ہے؛ اور یہ فرق کیوں ہے؛ ناز و نیاز میں اختلاف کیوں کر ہے؟ کیا ان کی قدریں مشترک نہیں ہیں؛ اور اس تضاد و تخالف میں انسان کن اقدار کا حامل ہے۔ اگر مشترک اقدار ہیں تو وجہِ اشتراک کیا ہے۔

صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ — بامِ حرم بھی، طائرِ بامِ حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں — کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں ۵۶

تشکیک و تلاش یہاں بھی موجود ہیں مگر اسے فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اقبال ایک ذہنی خلش و اضطراب سے گزر رہے ہیں۔ مضمونِ فراق، وحدت و کثرت حسن و عشق اور طلبِ حسن کے مہمات کے علاوہ تصوف کا ایک اہم پہلو فنا و بقا کا مسئلہ ہے۔ اس فنا و بقا کے مسائل پر صوفیا نے سنجیدہ اور پیچیدہ مسائل پیدا کئے ہیں۔ گو یہ مضمون ایک حیثیت سے تو مضمونِ فراق سے ہی ملتا ہے۔ مگر اس کی وسعتوں نے اسے ایک مستقل موضوع کی حیثیت دی ہے۔ قطرہ دریا میں مل کر فنا ہوتا ہے۔ مگر یہ فنا اس کے دوام کی دلیل ہے۔ اس طرح ہر نفس اس ذاتِ مطلق میں مدغم ہو کر عرفانِ نفس حاصل کر سکتا ہے۔ خودی کے ختم ہونے کے بعد دوئی کا اطلاق مٹ جاتا ہے۔ جب ہی دوام حاصل ہو سکتا ہے اس مسئلے پر بھی اقبال کے یہاں اظہارِ خیال ہوتا ہے اور خاص متصوفانہ

انداز میں یہاں بھی صوفیانہ افکار و نظریات پورے طور پر نمایاں ہیں،

میری ہستی ہی جو تھی میری نظر کا پردہ ۔۔۔ اٹھ گیا بزم سے میں پردۂ محفل ہو کر
عین ہستی ہوا ہستی کا فنا ہو جانا ۔۔۔ حق دکھایا مجھے اس نکتے نے باطل ہو کر
خلق معقول ہے محسوس ہے خالق اے دل ۔۔۔ دیکھ نادان ذرا آپ سے غافل ہو کر
طور پر تو نے جو اے حضرتِ موسیٰ دیکھا ۔۔۔ وہی کچھ قیس نے دیکھا پس محمل ہو کر
کیا کہوں بے خودیٔ شوق میں لذت کیا ہے ۔۔۔ تو نے دیکھا نہیں زاہد کبھی غافل ہو کر ۵۵

تصوف کے ان حادی رجحانات کے ساتھ ساتھ تصوف کے ایک خاص پہلو پر اقبال کا تنقیدی نقطۂ نظر بھی ملتا ہے۔ اور اس پہلو پر اقبال معترض ہیں۔ یہ عنصر ادبیات تصوف میں اصل کی حیثیت سے نہ سہی مگر فروع کی حیثیت ضرور رکھتا ہے۔ یہ پہلو تصوف کے فکر و عمل دونوں شعبوں کے ساتھ متعلق رہا ہے۔ اس پہلو میں ریا کارانہ فکر و عمل کو بھی دخل رہا ہے۔ اس عنصر کی تبلیغ و اشاعت نے طرح طرح کے فتنہ و فساد کو بھی جنم دیا۔ شریعتِ اسلامی کا اصل کردار بھی مسخ کیا گیا۔ اندازِ فکر اور اندازِ نظر میں تبدیلی پیدا کی گئی۔ نظم "زہد اور رندی" میں ایک ریاکار مولوی کا تذکرہ ہے۔ اس تذکرے میں دوسرے تذکرے بھی شامل ہیں۔ نظم کا لب و لہجہ تیکھا اور طنز آمیز ہے۔ مولوی صاحب گفتار کے غازی ہیں۔ اپنے وعظ میں طرح طرح کی نکتہ آفرینیاں کرتے رہے ہیں۔ انھیں نکات میں ایک باریک نکتہ یہ بھی ہے:

کہتے تھے کہ پنہاں ہے تصوف میں شریعت ۔۔۔ جس طرح کہ الفاظ میں مضمر ہوں معانی ۵۶

اس نظم میں مولوی صاحب کی تصوف اور ان کے کردار و گفتار کا خاکہ پیش کیا گیا ہے اور اس خاکے میں مولوی صاحب کا یہ نکتہ ایک بنیادی حیثیت کا حامل ہے۔ اقبال کو یہ پسند نہیں کہ شریعت پر تصوف کو مقدم قرار دیا جائے۔ یہ تقدیم و تاخیر ہرگز قابلِ قبول نہیں۔ شریعت کے بعد طریقت، حقیقت اور معرفت کی کیا ضرورت ہے۔ تشریعی نظام کی موجودگی میں ہر نظامِ باطل اور گمراہ کن ہے۔ ہمارے صوفیا نے اس تفریق سے اسلام کو جتنا شدید نقصان پہنچایا ہے۔ اس کی مثال مشکل سے ملتی ہے۔ عوام کو گمراہ کرنے کا ایک نادر

موقع تلاش کیا گیا۔ حقیقت و معرفت کے جلووں کے درپردہ دین کے مسلمہ اصولوں سے بیزاری کا اظہار کیا گیا اور ان کا مذاق اڑایا گیا۔ اس میں پھر ظاہر و باطن کا امتیاز پیدا کیا گیا شریعت کو ظاہر پر محمول کیا گیا۔ تصوف کو باطنی اسرار سے تعبیر کر کے اس میں کشش اور دلاویزی کے صفات پیدا کئے گئے۔ پھر مجاز سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی جانے لگی۔ ہر بوالہوس مجاز کے پردوں میں حقیقت کا عرفان حاصل کرنے لگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ان حالات سے باخبر تھے۔ جہاں تک تصوف کے تفکیری نظام کا تعلق تھا جس میں وحدت و کثرت حسنِ ازل کے مسائل شامل ہیں۔ اقبال ابھی روایتی اندازِ فکر پر قائم ہیں اور کہیں کہیں اس اندازِ فکر میں ان کا ذاتی اضطراب بھی شامل ہے۔ وہ حقیقت کی بازیافت میں بھی منہمک ہیں جہاں تک تصوف کے ریاکارانہ پہلوؤں کا سوال ہے اقبال اس سے بیزار ہیں۔

اس نظم سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے۔ جس پر اقبال کے انفرادی اسلوب کی چھاپ ہے۔ اور فکر و نظر کا یہ پہلو اقبال کے فکر و فن میں ایک اہمیت رکھتا ہے اور یہ پہلو اسی دور سے نظامِ فکر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس ابتدائی شاعری کے میلانات میں ایک رجحان دین و دنیا کے اشتراک کا بھی ہے۔ اقبال کا ایک سیاسی نقطۂ نظر ہے۔ اس سیاسی نظام میں دین اور سیاست دونوں آپس میں متحد ہیں۔ سیاست کا دین سے الگ کوئی وجود نہیں ہے۔ اور اگر سیاست دین سے علیحدہ ایک اصول کی حیثیت اختیار کرتا ہے تو پھر چنگیزی اور غارت گری کا بول بالا ہوتا ہے۔ کیوں کہ دین اخلاقِ عالیہ اور امنِ عامہ کا محافظ ہے۔ سیاسیات میں ظلم و فساد کا جواز موجود ہے۔ دین میں ایسا نہیں۔ دین میں عقیدۂ توحید کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ ایک عظیم طاقت کو مان لینے کے بعد اس کے احکام سے سرتابی کی مجال نہیں ہو سکتی۔ جب کہ سیاسیات کے حدود میں اس قسم کی پابندیاں دور از کار ہیں۔ اقبال نے شروع ہی سے اس طرف غور و فکر کیا ہے۔ کئی نظموں میں اس خیال کی ترجمانی کی گئی ہے۔ "سرودِ رفتہ" میں ایک نظم "دین و دنیا" کے عنوان سے موجود ہے۔ جس میں اس خیال کو سادہ اور دلچسپ پیرایۂ بیان میں واضح کیا گیا ہے۔ یہ نظم ۱۹۰۲ء میں انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں

پڑھی گئی تھی۔ اس نظم میں بیک وقت کئی باتیں شامل ہیں۔ مولوی صاحب کے وعظ کے یہ چند ابتدائی اشعار ملاحظہ ہوں:

خضر صورت مولوی صاحب کھڑے تھے اک وہاں	ہم مسلمانوں میں ایسی مولویت عام ہے
وعظ کہتے تھے کوئی مسلم نہ انگریزی پڑھے	کفر ہے آغاز اس بولی کا کفر انجام ہے

اس وعظ کے جواب میں اقبال اپنا تردیدی نقطۂ نظر بیان کرتے ہیں:

میں نے یہ سن کر کیا ان کو مخاطب اس طرح	آپ کا ہونا بھی اپنی گردشِ ایام ہے
کیوں مسلمانوں کی کشتی کو الٹ دیتے نہیں	آپ کے دل میں جو اتنی کاوشِ ایام ہے
مسلموں کو فکرِ دیں ہو، فکرِ دنیا کچھ نہ ہو	کچے حنظل کی طرح یہ بھی خیالِ خام ہے
خوب قرآں کو بنایا دامِ تزویر آپ نے	کامیابی کیوں نہ ہو حضرت یہ خاصا دام ہے
صدقے جاؤں فہم پہ دنیا نہیں دیں سے الگ	یہ تو اک پابندیِ احکام دیں کا نام ہے[۵۹]

اقبال کے اس جواب میں سرسید تحریک کی پوری روح جلوہ گر ہے۔ انگریزی سلطنت کے آغاز سے ہی مسلم معاشرے نے انگریزی تعلیم کا مقاطع کیا تھا۔ ان کی تہذیب اور ان کی زبان کے خلاف علمائے حق نے ایک محاذ قائم کیا تھا۔ وہ زمانے کے انداز کو نہ بدل سکے۔ جس کا لازمی نتیجہ پستی اور معاشی تنزل کے اسباب میں ظاہر ہوا۔ مسلم معاشرہ مال و معیشت کی جن تنگنائیوں میں گھرا ہوا تھا۔ اس کی مثالیں تاریخ میں مشکل سے ملتی ہیں۔ علی گڑھ تحریک نے ان میں نئے احساسات اور ولولے بیدار کئے۔ انگریزی تعلیم کو سیکھنے کا رجحان پیدا کیا۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس تحریک کی پرزور مخالفت کی گئی۔ اس کے خلاف تحریکیں اور فتوے بھی صادر کئے گئے۔ برے بھلے ناموں سے پکارا گیا۔ مگر تحریک کے دور اندیش نتائج اور خلوص نے رفتہ رفتہ اس آگ کو سرد کر دیا۔ اقبال اسی علی گڑھ تحریک کے روحِ رواں بن کر علم و عمل کے چرچوں کی تبلیغ کرتے ہیں۔ وہ اس کا بھی برملا اظہار کرتے ہیں کہ زمانے بھر کے علم و فن حاصل کرنے چاہئیں۔

بیرونی اور خارجی اندازِ فکر کے اثرات نے اسلامی تعلیمات میں طرح طرح کی موشگافیاں کیں۔ تعبیر و تفسیر کی غلطیوں نے دین کے مسلمات میں تغیر و تبدل کرنا

شروع کر دیا۔ محکمات سے زیادہ متشابہات پر ذہن و فکر کی کارفرمائیاں صرف ہونے لگیں۔ ذہنی ورزش اور نزاعی بحث و تکرار نے دماغی تعیش کی صورت اختیار کر لی۔ سربراہانِ مملکت نے اپنے تخت و تاج کے استحکام کے لئے دین کو سیاست سے علیحدہ کرنے کی پوری کوشش کی اور حسبِ ضرورت اس خیال کی تبلیغ کے لئے انھوں نے زورِ شمشیر کو بھی روا رکھا۔ افراط و تفریط کے ماحول میں دین دار لوگوں نے خلوت نشینی اختیار کی۔ اس طرح دین و دنیا کی تفریق نے راہ پائی۔ صلیبی جنگوں میں پسپائی کے بعد عیسائی مدبروں نے مسلمانوں کے جلال و جبروت اور بے پناہ قوتِ عزم کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک نسخۂ کیمیا تیار کیا۔ چناں چہ عیسائی پادریوں، حواریوں اور مبلغوں نے مسلمانوں میں دنیا ہیچ اور کارِ دنیا ہیچ کی تعلیم شروع کر دی۔

چوں کہ مسلم معاشرے میں ایک طبقہ پہلے سے ہی خلوت نشین ہو چکا تھا اس لئے عیسائی مبلغین کی یہ تعلیم ان کے لئے اور بھی زیادہ سود مند ثابت ہوئی۔ پھر اہلِ خانقاہ بھی آواز میں آواز ملانے لگے۔ تھوڑے ہی وقفے کے بعد اس تعلیم کا چرچا اتنا عام ہوا کہ اصل آواز ماند پڑ گئی۔ اس طرح دین و دنیا دو متضاد خانوں میں منقسم ہو گئے۔ مغرب میں ادھر مذہب بیزاری کی تحریکیں پروان چڑھنے لگیں۔ دین سیاسیات سے دامن کش ہونے لگا۔ چرچ اور اسٹیٹ زندگی کے دو مختلف پہلو قرار دیئے گئے۔ اقبال نے اس موضوع پر کثرت سے لکھا ہے۔ جس سے ہم اقبال کا صحیح نقطۂ نظر متعین کر سکتے ہیں۔ اس نظم میں اقبال نے منطقی اندازِ فکر سے اس تفریق کو غلط اور مردود قرار دیا ہے۔ ہندوستان میں یہ تفریق نہ محض انگریزی استعماریت کی آمد سے پہلے شروع ہوئی بلکہ سرزمینِ ہند میں بہت پہلے سے موجود تھی۔ ادبیاتِ تصوف میں اس قسم کی مثالیں ملتی ہیں۔ مسلم معاشرے نے بھی اثر قبول کیا۔ غدر کے بعد اس اثر نے شدت اختیار کر لی۔ سرسید نے اس خیال کا خاتمہ کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ یہ آواز اور یہ تحریک اقبال تک پہنچی ہے۔ اقبال بھی ذہنی طور پر سرسید تحریک سے براہ راست وابستہ تھے۔ اس نظم کے ایک شعر میں اقبال نے اپنے کو نیچری بتایا ہے اور ظاہر ہے کہ نیچری کا اطلاق سرسید تحریک پر ہی ہوا کرتا ہے۔

کیوں کہ ان کی پوری تحریک کو نیچری تحریک قرار دیا گیا تھا:

نیچری تجھ کو سمجھ کر ہو گئے کافور آپ — آج کل سچی نصیحت کا یہی انعام ہے
الغرض دیں ہو تو اس کے ساتھ کچھ دنیا بھی ہو — ورنہ روزِ روشنِ اسلام کی پھر شام ہے
دین و دنیا کا محافظ ہے اگر سمجھے کوئی — جیسے بچے کے گلے میں ناخنِ ضرغام ہے [۶۰]

اقبال کو ابتدا سے ہی اس کا شدید احساس تھا کہ مطلب براری میں قرآن کی کس قدر غلط تاویلات کی گئی ہیں۔ اس غلط توجیہہ نے تحریف کی رہنمائی کی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے منطقی اور استدلالی طرزِ فکر سے دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ بلکہ وہ دین کو مقدم جانتے ہیں۔ دنیا تو صرف دین کو پابندی سے برتنے کا نام ہے۔ اس کا علیحدہ وجود ہی غلط ہے۔ دین پوری زندگی پر محیط ہے۔ چناں چہ دنیا بھی زندگی کا ایک شعبہ ہے۔ اس لئے وہ دین سے براہ راست متعلق ہے۔ فکرِ دین اور فکرِ دنیا دونوں برابری کا درجہ رکھتے ہیں۔ دونوں میں غلو برتنے کا انجام ہلاکت و خسران ہے اگر یہ غلو اور تفریق قائم رہا تو مسلمان اور معاشرہ مسلم زوال کی طرف مائل رہیں گے۔ طرح طرح کے دشمن گھات میں لگے ہیں؛

فکرِ دیں کے ساتھ رکھنا فکرِ دنیا بھی ضرور — ہیں بہت دشمن کہیں دھوکا نہ دے جائے کوئی [۶۱]

بانگِ درا حصہ اول میں سر سید پر جو نظم ہے اس میں اس خیال کا اعادہ کیا گیا ہے سر سید کی تعلیم کا مقصدِ عظیم یہ ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیمِ دیں — ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں [۶۲]

اس دور میں دین و دنیا کے فرائض اور قابلِ عمل لائحہ عمل کے متعلق بھی اقبال اشارے کرتے ہیں۔ دین میں کیا ہونا چاہئے اور دنیا یا سیاست کیسی ہونی چاہئے۔ اس موضوع سے متعلق بھی اشعار ملتے ہیں۔ گو کہ بہت ہی قلیل تعداد میں۔ سر سید کی لوحِ تربت کے جو حذف شدہ اشعار ہیں اس میں وضاحت سے دین اور دنیا کے متعلق بعض وسیع خیال ملتے ہیں جیسے:

دیکھ اپنوں میں نہ پیدا ہو کہیں بیگانگی — چل نہ جائے تیرے گلشن میں ہوا پیکار کی

دین کے پردے میں تو دنیا کا سودائی نہ ہو
آڑ میں مذہب کی شوقِ عزت افزائی نہ ہو

گالیاں دینا کسی کو دین کی خدمت نہیں
یہ تعصب کوئی مفتاحِ درِ جنت نہیں

راہبر کو قافلے کے ساتھ رہنا چاہئے
کیا چلے گا کارواں جب رہنما پیچھے رہے

قافلہ جب تک پہنچ جائے نہ منزل کے قریں
رہنما ہوتے ہیں جو رستے میں دم لیتے نہیں

چوں زمینائے محبت خوردہ بودم بادہ
تا ثریا رفت ایں قومِ بہ خاک افتادہ ۶۳

انھیں خیالات کی بنیاد پر انھوں نے آئندہ اپنا سیاسی نظریہ مرتب کیا۔ اقبال کے سیاسی نظریے میں خلافت و امامت دونوں مشترک ہیں۔ جس کی مثال خلافت راشدہ میں ملتی ہیں۔ وہی اسوہ اور وہی طریقِ زندگی انسانی فلاح کی ضمانت دیتے ہیں۔ باقی تمام سیاسی اصول اس عظیم مقصد کے حصول میں رہنمائی نہیں کرتے۔ بلکہ وکٹوریہ کی وفات (۲۲ جنوری ۱۹۰۱ء) پر اقبال نے جو مرثیہ لکھا ہے وہ عام انداز سے ذرا ہٹا ہوا ہے۔ اقبال اس میں شاہنشہی اور رعایا کے متعلق خیالات پیش کرتے ہیں۔ جو ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ چوتھے بند کے ابتدائی اشعار ملاحظہ ہوں:

شاہی یہ ہے کہ اور کا غم چشم تر میں ہو
شاہنشہی یہ شانِ غریبی نظر میں ہو

شاہی یہ ہے کہ آنکھ میں آنسو ہوں اور کے
چلائے کوئی دردِ کسی کے جگر میں ہو

غم دل میں اور کا ہو خوشی دل میں اور کی
کوئی گرے شکست کسی کی کمر میں ہو

بے تابیاں جو اور کی ہوں اپنے دل میں ہوں
جو درد اور کا ہو وہ اپنے جگر میں ہو

پامال فکرِ غیر رہے تختِ گاہ پر
آئے کسی پہ تیغ، کسی کی سپر میں ہو

رعایا اور حکومت کے تعلقات پر یہ مثالی نظریہ اقبال کے فکر و وجدان میں ابتدا سے موجود ہے۔ انھیں فکر و نظریات کی بنیادوں پر مستقبل میں وضاحت اور صراحت کے ساتھ ایک نظریۂ امامت و سیاست پیش کیا گیا ہے۔ اقبال کا ذہن چوں کہ ایک مفکر کا ذہن ہے۔ اس لئے وہ مرثیوں میں بھی فکر و نظر کو داخل کر دیتے ہیں جس کی وجہ

سے وہ مرثیت نہیں پیدا ہوئی بلکہ فلسفیانہ افکار سے ان میں رجائیت اور تنوع کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ انفرادی اندازِ فکر ان کے تمام مرثیوں میں موجود ہے اس دور کا جو "مرثیۂ داغ" کے نام سے بانگِ درا میں موجود ہے۔ اس کے آخری اشعار بھی فلسفیانہ اندازِ فکر لئے ہوئے ہیں۔

ملکہ وکٹوریہ کے مرثیے میں اصول فرمانروائی کے چند ہمہ گیر اور وقیع ضابطے پیش کئے ہیں اور یہی ضابطے ان کے نظریۂ سیاسیات میں ایک بنیادی رکن کی حیثیت کے حامل ہیں۔

عرفانِ نفس اور اس کے متعلقات

اقبال کے فکر و نظر میں " احساسِ نفس " وہ محور ہے جس کے گرد ان کے تمام تصورات گردش کرتے ہیں۔ یہی ان کا بنیادی فلسفہ ہے۔ یہی ان کی ایجاد اور یہی ان کا اختراع ہے۔ جب بھی اس احساسِ نفس کا تذکرہ ہوتا ہے تو اقبال کی یاد آجاتی ہے۔ اقبال اور خودی دونوں اس طرح متحد ہیں کہ کبھی کبھی انھیں علیحدہ کرنا بھی مشکل ہوجاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ خودی ایک کائناتی حقیقت ہے۔ اور یہ حقیقت ہر ذرہ کائنات میں پوشیدہ ہے۔ اسی سے عالم رنگ و بو کی رونق قائم ہے۔ تمام عالم میں اسی کی جلوہ گری ہے۔ اس کی زد میں نہ صرف عالمِ شش جہات ہی ہے۔ بلکہ ساری خدائی ہے۔ یہ ایک لامتناہی سلسلہ ہے جس پر زمان و مکان کے اثرات بے معنی ہیں۔ یہی حقیقت ہے جس کو مسخر کرنا ناممکن ہے۔ زمان و مکان، جلوت و خلوت، ہستی و پندار کی یہی حقیقت ہے۔ باقی حقیقتیں اسی کے نفسِ گرم سے زندہ اور توانا ہیں۔

یہ انسانی مشاہدہ ہے کہ مفکر کا نظامِ فلسفہ مدتوں کے غور و خوض کے بعد پردۂ وجود پر اظہار پذیر ہوتا ہے۔ کسی نظامِ فلسفہ یا دستورِ زندگی کے لئے ماہ و سال کے اوقات زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ بلکہ ان کے لئے سالوں اور قرنوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ مدتوں کے غور و فکر کے بعد وہ فلسفہ وجود میں آتا ہے۔ مفکر امیال و عواطف کے ساتھ ساتھ افادیت، معقولیت، غرض و غایت پر بھی نظر ڈالتا ہے۔ غور و فکر،

تدبر و تفکر کی ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ ہر زاویے سے نظر ڈالی جاتی ہے۔ تمام مراحل سے گزرنے کے بعد مفکر اپنا فلسفہ منظم، مربوط اور ہمہ گیر بنا کر پیش کرتا ہے۔ اس میں اس کے خونِ جگر کے علاوہ تخلیقی شعور، وجدان، عرفان، بیرونی و داخلی کوائف، ذاتی ابتکار، فکر، تلاش و تفکرات بھی شامل ہوتے ہیں۔ ان سب کی مدد سے وہ مخصوص نظامِ فلسفہ قلب کی گہرائیوں میں پرورش پاتا رہتا ہے۔ ترتیب و تربیت کے بعد منظرِ عام پر نمودار ہوتا ہے۔ تاریخِ فلسفہ بھی یہی تجربہ پیش کرتی ہے۔ اقبال کے یہاں بھی اس اصول کی کارفرمائی نظر آتی ہے یوں تو اقبال نے "خودی" کا باضابطہ منظم فلسفہ ۱۹۱۴ء میں پیش کیا۔ مگر ثبوت اور شواہد کی بنیاد پر یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ فلسفۂ خودی کے ابتدائی نقوش خودی کی اشاعت سے بہت پہلے ان کے فکر و شعور میں پیدا ہو چکے تھے۔ فکر و فن کے ابتدائی ادوار سے ہی یہ نقوش ابھرنے لگے تھے۔ جب ہم ارتقائے فکر کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات اور بھی واضح ہو جاتی ہے کہ فلسفۂ خودی کے بنیادی خد و خال شروع سے ہی ملنے لگتے ہیں یہ نقوش اور خد و خال ابتدائی، غیر منظم، غیر مربوط اور منتشر ہیں۔ چوں کہ یہ ابتدائی نقوش ہیں۔ ان میں ضبط و نظم، بالیدگی اور پختگی کی وہ کیفیتیں نہیں ہیں جو اسرارِ خودی میں ملتی ہیں ہمیں ابتدائی دور میں ان کیفیتوں کی تلاش نہیں کرنی چاہئے۔ اور نہ اس مقصد میں ہم کامیاب ہی ہو سکتے ہیں۔ یہ ابتدائی اشارے صرف خام مواد ہی فراہم کرتے ہیں۔ اس خام مواد کی مدد سے مستقبل کی شان دار عمارت سے اس کا رشتہ ضرور مضبوط کیا جا سکتا ہے۔ ان ابتدائی تصورات میں بعض نقوش بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ ان بنیادی تصورات کے سہارے فکر و نظر کی عمارت کی بنیاد قائم کی جا سکتی ہے۔ اور آئندہ تعمیر پانے والی عمارت کا خاکہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ انھیں بنیادوں پر پیش گوئی بھی کی جا سکتی ہے اور آئندہ مرتب ہونے والے فکر و نظر پر اظہارِ خیال بھی کیا جا سکتا ہے۔ جن بنیادوں کو ان کے کلام کے حوالوں سے پیش کیا جا رہا ہے وہ ابتدائی ہیں اور صرف خام مواد ہی فراہم کرتے ہیں۔ تعمیر و تشکیل میں خام مواد کی جو اہمیت ہو سکتی ہے وہی اہمیت فکر و نظر کے ان بنیادی تصورات کی بھی ہے۔

، خودی ، کی فلسفیانہ تشریح و تعبیر میں فکر و نظر کی بڑی گنجائش ہے۔ فکر و نظر کے عمیق معنی پہنائے جا سکتے ہیں۔ کبھی کبھی فکر و فلسفہ کی موشگافیاں اسے پیچیدہ اور مغلق بھی بنا دیتی ہیں۔ جس سے ذہنِ انسانی کو طرح طرح کی الجھنوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ غرض خودی کی فلسفیانہ تشریح جو بھی ہو اس کا ایک سیدھا سادہ اور عام فہم مطلب "احساسِ نفس اور اپنی ذات کا تعین ہے"، اسرارِ خودی کے دیباچے میں اقبال نے اس پر بڑا زور دیا ہے؛

"..... اس کا مطلب محض احساسِ نفس اور تعینِ ذات ہے" ۱

اس جملہ میں بڑی سادگی اور بلاغت ہے۔ بلاغت ان معنوں میں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی پوری روح اس ایک جملہ میں سمٹ گئی ہے۔ اقبالیات کے مطالعے کے بعد اگر فکر و فلسفہ کے متعلق اختصار میں اظہارِ بیان کیا جائے تو خود فن کار کے اس جملہ کو ہی منتخب کیا جا سکتا ہے۔ خودی کی تمام تشریحات و تعبیرات خواہ وہ مادی ہوں یا مابعد الطبیعاتی اس حقیقت سے ماورا نہیں ہو سکتیں۔ اس میں وسعت کے ساتھ ساتھ بڑی لچک بھی ہے۔ ایک عمومی ذہن کا انسان اپنے مبلغ علم کے اعتبار سے اس پر غور و فکر کرے گا اور ایک مفکر اپنی فکری بصیرت و آگہی سے معنی آفرینی کر سکتا ہے۔ خودی کی غرض و غایت، مقصود و منتہا صرف یہی ہے کہ انسان اس کائنات ارضی و سماوی میں اپنی ہستی یا ذات کا احساس کرے۔ اور اپنا مقام متعین کرے۔ ہستی کا یہ احساس شعورِ ذات اور ذات کا تعین ہی دراصل فلسفۂ خودی ہے۔ اس کا تعلق ایک طرف خود اپنی ذات سے ہے۔ دوسری طرف یہ احساس کائنات کے متعلقات سے بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شعورِ ذات اور شعورِ کائنات دونوں سے مل کر یہ فلسفہ مربوط ہوتا ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر میں شعورِ ذات اور شعورِ کائنات دونوں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ جیسے انھوں نے مختلف مقامات پر مختلف پیرایۂ بیان میں ظاہر کیا ہے۔ انھیں شعورِ خویشتن اور شعورِ دگر سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ ایک طرف یہ احساس ہے کہ میں کیا ہوں؟ میری حقیقت کیا ہے؟ میری منزل مراد کیا ہے؟ دوسری جانب اسے

اس پر بھی غور و فکر کرنا ہے کہ چرند و پرند کا رقص والہانہ کیوں ہے؟ شجر و حجر کی نظر افروزی کی حقیقت کیا ہے؟ جوئے بار کی کیف پرور روانی کس لئے ہے۔ کہکشاں ستارے، شمس و قمر کی منزلِ مقصود کیا ہے؟ غرض عالمِ رنگ و بو کی حقیقت کیا ہے؟ زمان و مکاں، احوال و ظروف کے مضمرات کیا ہیں؟ رنگ و نور کی بوقلمونی کے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اور سب سے اہم یہ احساس ہے کہ کائنات کے ان معروضی اور موضوعی متحرک نظاروں کا تعلق خود فاطرِ ہستی سے کیا ہے؟ قرآنِ کریم کی اصطلاح میں اسے "انفس" اور "آفاق" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شعورِ ذات اور شعورِ کائنات ہی دراصل "انفس و آفاق" کے دوسرے نام ہیں۔ اس پاک کتاب میں بڑی جامعیت اور مفکرانہ اسلوب، فن کاری کے ساتھ انفس و آفاق کے مطالعے پر زور دیا گیا ہے۔ اس انفس و آفاق کے تقابل میں انسان کا مقام متعین کرتے ہوئے۔ اسے آفاق میں بلند ترین مقام عطا کیا گیا ہے۔ از روئے قرآن کائنات کی تخلیق کا واحد مقصد انسان ہے۔ جس کے تصرف میں یہ پوری کائنات ہے۔ چار دانگ عالم میں اس کی برتریت اور افضلیت کا اعلان کیا گیا ہے۔ غرض عرفانِ نفس پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ گزرگاہ کائنات میں یہ پہلی اور آخری کتاب ہے جس میں انسان کو اعلیٰ ترین اور افضل ترین مقام عطا کیا گیا ہے اور بشارت دی گئی ہے۔ اقبال نے اس عرفانِ نفس کی بشارتوں سے قلب و نظر کو منور کیا ہے۔ پوری شاعری کے احساسات و انفعالات، تاثرات و جذبات میں اسی آہنگ جان آفریں کی کیف پروری ہے۔ شاعری کے علاوہ ادراکِ حقیقت کا اظہار اس طرح بھی اکثر و بیشتر ملتا ہے۔ اقبال نے بار بار اس حقیقت کو مختلف پیرایۂ بیان میں پیش کیا ہے:

"..... قرآن سے پہلے کسی ارضی و سماوی کتاب نے انسان کو اس بلند مقام پر نہیں پہنچایا جس کی قرآن نے اطلاع دی۔ یہ لفظ تم قرآن کے سوا کہیں نہ دیکھو گے' سخر لکم مافی السموات والارض۔ آج تک تم جن ارضی و سماوی مہیب یا مفید ہستیوں کو اپنا معبود سمجھتے رہے ہو

وہ سب اور تمام دیگر کائنات تمہاری خدمت کے لئے خلق کی گئی ہے
توحید کا یہ مرتبہ اعلیٰ ماسوا سے بے پروا کر دینے والا یہ انسانی خودی
کا یہ حقیقی عرفان قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔" ۲

اقبال کا یہ تاثر حقائق پر مبنی ہے یہی تاثر ان کے فلسفے اور ان کے فن میں پوری طرح جلوہ گر ہے۔ قرآن پاک میں انسانی اعمال و افکار کو بار بار دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے کہ وہ اپنے مقام کو صحیح طور پر پہچانے اور اس کا مقام یہ ہے کہ وہ نیابتِ الٰہی کا سزاوار ہے۔ خالقِ کائنات کے بعد اگر کوئی ہستی محترم ہے تو انسان ہے۔ بارِ امانت کا قرعۂ فال محض اتفاقیہ امر نہیں ہے۔ کائنات کی تخلیق انسان کے لیے ہے۔ اس پر اس کا تصرف ہے ان باتوں کا احساس ہی فلسفۂ خودی ہے۔ اقبال نے تشکیلِ جدید کے چوتھے خطبے "خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت" میں تشریح سے لکھا ہے:

"اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے ۔۔۔۔۔۔۔۔
ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے ۔۔۔۔۔
ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ
کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا ۔۔۔۔۔۔" ۳

خطبات کی یہ کتاب مکمل صورت میں ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ اس سے پہلے ۱۹۳۰ء میں کپور آرٹ پرنٹنگ ورکس لاہور نے شائع کی تھی مگر اس میں صرف چھ خطبات تھے اسی وجہ سے اس کا نام "SIX LECTURESON THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM" رکھا گیا تھا مگر جب ساتویں خطبے کا اضافہ ہوا تو شروع کے چاروں الفاظ حذف کر دیئے گئے۔ قرآن کریم کے متعلق اقبال نے جن تاثرات کا اظہار کیا ہے اور جس پر فلسفۂ خودی کے بنیادی تصورات کو مرکوز بتایا ہے۔ وہ تصورات اقبال کی شاعری کے ابتدائی ادوار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ان تصورات یا تاثرات کو شعری اسلوب میں اقبال نے جگہ جگہ بیان کیا ہے:

یہ دل و جان سے خدا کے نام پر قربان ہیں
ہوں فرشتے بھی فدا جن پر یہ وہ انسان ہیں ۴
دیکھ اے چشمِ عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ
جس پہ خالق کو بھی ہو ناز وہ انسان ہوں میں ۵

آستانہ جس کا ہے اس قوم کی امید گاہ
تھی کبھی جس قوم کے آگے جبیں گستر زمیں
جس کے فیضِ پا سے ہے شفاف مثلِ آئینہ
چشمِ اعدا میں چھپا کر خاک کا عنصر زمیں
جس کے ثانی کو نہ دیکھے مدتوں ڈھونڈے اگر
ہاتھ میں لے کر چراغِ لالۂ احمر زمیں ۶

سختیاں کرتا ہوں دل پر غیر سے غافل ہوں میں
ہائے کیا اچھی کہی ظالم ہوں میں جاہل ہوں میں
ہے مری ذلت ہی کچھ میری شرافت کی دلیل
جس کی غفلت کو ملک روتے ہیں وہ غافل ہوں میں
تخم ریزی جس کی ہنگام صدلائے کن ہوئی
اس پرانی مزرعِ زرخیز کا حاصل ہوں میں
بزمِ ہستی اپنی آرائش پہ تو نازاں نہ ہو
تو تو اک تصویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں

اقبال کے دل میں یہ احساسِ نفس پیدا ہو چکا ہے۔ وہ بار بار اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں اور فخر کے ساتھ کہ اس کائنات میں صرف انسان ہی رفعت و عظمت کا حامل ہے۔ یہ بزمِ کائنات کے مناظر و مظاہر انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ بار بار وہ غور و فکر کرتے ہیں۔ استفہامی دور کی شاعری کے اندر فکر و نظر کی جو روح دوڑ رہی ہے دراصل اس میں اسی احساسِ نفس کے تعین اور اپنے مقام کو پا لینے کی خواہش ہے۔

یہ آگہی مری مجھے رکھتی ہے بے قرار
خوابیدہ اس شرر میں ہیں آتش کدے ہزار
یہ امتیازِ رفعت و پستی اسی سے ہے
خوشبو ہے گل میں بادہ میں مستی اسی سے ہے
بستان و بلبل و گل و بو ہے یہ آگہی
اصل نظارہ من و تو ہے یہ آگہی
آزاد دست برد بتا دفنا ہوں میں
کشتہ ہو یہ شرار تو کیا جانے کیا ہوں میں

اے شمع! حال قیدیٔ دامِ خیال دیکھ — مسجودِ ساکنانِ فلک کا مآل دیکھ

مضمون فراق کا ہوں ثریا نشاں ہوں میں — آہنگ طبعِ ناظمِ کون ومکاں ہوں میں

پیہم تلاش وتجسس سے اور متواتر غور وفکر کے بعد اقبال نے اپنی ہستی کا تعین کیا ہے مگر یہاں یہ تعین ابھی ابتدائی منزل میں ہے۔ ابھی یہ تعین صرف کائنات کے مناظر ومظاہر تک محدود ہے۔ بیشتر مقامات پر انسان کی عظمت ورفعت کا بھرپور احساس ملتا ہے۔ اقبال چاند سے اپنی ذات کا مقابلہ کرتے ہیں:

گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں سراپا نور تو
سینکڑوں منزل ہے ذوقِ آگہی سے دور تو
جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے جبیں جس سے تری محروم ہے ۹

یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت میں وہ ظلمت ہوں
مرے طوفِ جبیں کو اڑ کے خاکِ آستاں آئی
میں وہ درماندۂ دامانِ صحرائے عبادت ہوں
نظر میری نہیں ممنونِ سیرِ عرصۂ ہستی
میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں
نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ ہوں
میں اس مے خانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں ۱۰

ان اشعار میں جو خیال انگیزی اور فکری گہرائی موجود ہے ان میں وہی تصورِ خودی کے بنیادی نکات پائے جاتے ہیں۔ اس مے خانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت کیا ہوسکتی ہے؛ اقبال کے لفظوں میں وہ انسان ہے۔ اور یہی احساسِ خودی ہے۔ ان اشعار سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ فن کار کو اپنی ذات کا شعور ہے۔ خودی کے نور سے اس کا قلب عرفان حاصل کر رہا ہے۔ کائنات کی حقیقتوں کا عرفان بھی اسے دعوتِ فکر ونظر دے رہا ہے

ان حقیقتوں کے پس منظر میں وہ اپنی ذات کا اقرار اور اظہار بھی کرتا ہے جس سے قارئین اقبال فکرِ اقبال کی گہرائی اور گیرائی کا بھی اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اسی استفہامی دور کی ایک نظم ہے۔ جس کا عنوان ہے "انسان اور بزمِ قدرت"۔ فکر اور تخیل کی حسین آمیزش سے یہ نظم ایک مکالماتی پیکر بن کر سامنے آتی ہے۔ شعر اور اسلوبِ شعر کا پیرایۂ بیان بھی حسین ہے مکالمے میں دو حسین و جمیل پیکر یعنی انسان اور بزمِ قدرت دونوں ایک دوسرے کے اندازِ دلربائی پر فریفتہ نظر آتے ہیں۔ حسنِ تمام کے یہ دونوں بے مثال پیکر ایک دوسرے کو خوش آمدید کہنے میں فرش راہ ہو رہے ہیں۔ اس شاعرانہ حسنِ بیان میں اقبال فکر و نظر کا عمیق پہلو پیش کرتے ہیں۔ انسان بزمِ قدرت سے گویا ہے۔ وہ اپنی بے مائگی کا راز دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اس کے دل میں اپنی مکروہ و زشت حالت کا اضطراب برپا ہے۔ طرح طرح کے اشکالات پیدا ہو رہے ہیں۔ مظاہرِ فطرت کیوں پُر نور، پُر کیف اور پُر عظمت ہیں! اور انسان کیوں بے مایہ، بے نور اور بے کیف ہے:؟

رتبہ تیرا ہے بڑا شان بڑی ہے تیری — پردۂ نور میں مستور ہے ہر شے تیری

میں بھی آباد ہوں اس نور کی بستی میں مگر — جل گیا پھر مری تقدیر کا اختر کیوں کر

نور سے دور ہوں ظلمت میں گرفتار ہوں میں
کیوں سیہ روز سیہ بخت سیہ کار ہوں میں

اقبال ایک مفکرانہ سوال کرتے ہیں۔ بزمِ قدرت کی جانب سے اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ اقبال کو پورا پورا احساس ہے کہ اس کائنات میں انسان کا حال و مقام کیا ہے اور بزمِ قدرت کا بھی منصب و مقام کیا ہے۔ "بزمِ قدرت" کا جواب بھی قابلِ پذیرائی ہے:

میں یہ کہتا تھا کہ آواز کہیں سے آئی — بامِ گردوں سے دیا صحنِ زمیں سے آئی

ہے ترے نور سے وابستہ میری بود و نبود — باغباں ہے تری ہستی پئے گلزارِ وجود

انجمن حسن کی ہے تو تری تصویر ہوں میں — عشق کا تو ہے صحیفہ تری تفسیر ہوں میں

میرے بگڑے ہوئے کاموں کو بنایا تو نے — بار مجھ سے جو نہ اٹھا وہ اٹھایا تو نے

نور کے واسطے محتاج ہے ہستی میری — اور بے منتِ خورشید چمک ہے تیری

آہ! اے رازِ عیاں کے نہ سمجھنے والے حلقۂ دامِ تمنا میں الجھنے والے
ہائے غفلت کہ تری آنکھ ہے پابندِ مجاز ناز زیبا تھا تجھے تو ہے مگر گرمِ نیاز

تو اگر اپنی حقیقت سے خبر دار رہے
پھر نہ سیہ روز سیہ بخت سیہ کار رہے ۱۱

ان اشعار میں انسانی عظمت و بزرگی کا جو احساس دلایا گیا ہے وہ دراصل فلسفۂ خودی کے تصورات اور ارتعاشات ہیں۔ خودی دراصل اسی بلند و برتر اعلیٰ و ارفع مقام کے احساس کا دوسرا نام ہے۔ اور اس رفعت و منزلت تک پہنچنا اس کا مقصدِ اولین قرار دیا گیا ہے۔ اس آخری شعر میں بڑے اہتمام اور اعتماد سے اقبال نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اگر اپنی حقیقت سے خبر دار ہو جائے تو پھر خودی کے اسرار اس پر منکشف ہو جائیں۔ اس دور کی شاعری میں یہ تصورات جگہ جگہ موجود ہیں۔ انھیں کی مدد سے مستقبل قریب میں ایک شان دار عمارت تعمیر کی گئی۔ ذہن و فکر میں جو اشکالات ابھر رہے تھے ان کی تشفی بھی ہو گئی۔ ان فلسفیانہ نکات کی جڑیں ابتدائی ادوار میں ہی نظر آتی ہیں جنھیں تشریح و تعبیر، دلیل و براہان کی مدد سے زیادہ سے زیادہ دل کش اور سائنٹفک بنا کر پیش کیا گیا پھر یہ فلسفۂ خودی منظم اور مربوط شکل میں سامنے آیا۔ بشیر احمد ڈار نے اس نظم کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے ایک جگہ رقم طراز ہیں:

"IT WAS A FORECAST OF WHAT IQBAL DEVELOPED TEN YEARS LATER INTO HIS FAMOUS DOCTRINE OF KHUDI" ۱۲

ابتدائی دور کے یہ منتشر اور غیر منظم و غیر مربوط تصورات "اسرارِ خودی" میں ترقی یافتہ شکل میں پائے جاتے ہیں۔ ان ترقی یافتہ تصورات کے ساتھ ساتھ ایسے افکار و آرا بھی منظرِ عام پر لائے گئے ہیں جو ابتدائی تصورات میں مفقود ہیں جیسے زمان و مکان سے متعلق جو خیالات پیش کئے گئے ہیں ان کا کوئی ذکر ابتدائی ادوار میں نہیں ملتا۔ اور بھی دوسرے ایسے افکار ہیں۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال عرفانِ نفس کے ابتدائی دور میں معقول اصطلاح کی تلاش میں تھے۔ وہ بار بار مختلف ناموں سے اس حقیقت

کا اعتراف کرتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں آخر میں لفظِ خودی پر قناعت کرنا پڑا۔ اس احساسِ نفس اور شعورِ ذات کے تعین کے لئے مدتوں انہیں کوئی معقول اصطلاح نہ ملی۔ آخر میں انھوں نے اسے پسند کیا۔ اور اس لفظ کے روایتی معنوں میں تغیر و تبدیلی پیدا کر کے اسے اصطلاحی لفظ بنا دیا۔ اقبال کے یہاں لفظِ خودی اپنا روایتی مفہوم ہی بدل چکا ہے۔ اس لفظ کو اصطلاحی معنوں میں اقبال نے برتا۔ یہ ان کی اختراع ہے۔ تلاش و جستجو کے بعد مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لئے انھوں نے اس روایتی لفظ میں نئے معانی پہنائے۔ اسی مقصد کے تحت اسرارِ خودی کے دیباچہ میں تشریح کی ضرورت محسوس کی گئی۔ معانی آفرینی کا یہ عنصر اقبال کے فکر و فن میں یہ بار بار ملتا ہے۔ انھوں نے پرانے اسالیب اور مصطلحات میں جدید معنی اور رنگ بھرے ہیں۔

کچھ نقادوں نے "اسرارِ خودی" سے پہلے کی نظموں میں خودی کے اشاروں اور تصورات کی راز جوئی کی ہے۔ پروفیسر اے۔ جے۔ آربری نے "شکوہ و جواب شکوہ" کے منظوم انگریزی ترجمہ کے دیباچے میں بڑی شد و مد سے یہ انکشاف کیا ہے:

"THESE POEMS WERE, THEREFORE, COMPOSED FOUR YEARS AFTER IQBAL'S RETURN FROM EUROPE, THEY MARK THE BEGINING OF THAT REMARKABLE CAREER AS PHILOSOPHER AND POET, WHICH BROUGHT IQBAL EVER INCREASING RENOWN..... IT IS ALL THE MORE INTERESTING TO FIND HIM ADUMBRATING IN THESE EARLY PIECES THAT THEORY OF SELFHOOD (KHUDI) AND SELFLESSNESS (BEKHUDI) WHICH LATER PLAYED SUCH AN IMPORTANT IN HIS RELIGIOUS AND POLITICAL PHILOSOPHY" [۱۳]

پروفیسر موصوف کا انکشاف یہ ہے کہ "شکوہ جوابِ شکوہ" میں فلسفۂ خودی اور بےخودی کے اشارے ملتے ہیں۔ خودی و بےخودی جو اقبال کے فکروفن میں ایک بنیادی مقام کے حامل ہیں اور جن کی مدد سے مستقبل میں اقبال کی شخصیت ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے اجاگر ہوتی ہے۔ پروفیسر موصوف نے اسی انکشاف کے درپردہ ایک لطیف اشارہ کیا ہے کہ یہ نظمیں یورپ سے واپسی کے چار سال بعد لکھی گئیں۔ یعنی فلسفۂ خودی یورپ سے مستعار ہے۔ چار سال پہلے جو تصورات لے کر آئے تھے ان کا اظہار ان نظموں میں اشاروں اور کنایوں میں ہوا ہے۔ موصوف نے جن اشاروں کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ یورپ جانے سے پہلے ہی پیدا ہو چکے تھے۔ اور ان کا اظہار بھی ہو چکا تھا۔

مستشرقین کا جو اندازِ نظر ہے اس کی کارفرمائی یہاں موجود ہے۔ شکوہ وجوابِ شکوہ پر ان کی نظریں پڑیں کیوں کہ وہ یورپ سے واپسی کے بعد لکھی گئیں۔ مگر یورپ جانے سے قبل کی نظموں کی طرف انھوں نے التفات نہ کی۔ ورنہ وہ تمام اشارے مل جاتے ۱۴

خودی سے متعلق جن اشاروں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ وہ یورپ کے قیام سے پہلے کے ہیں جن کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فلسفہ مغرب یا مغربی مکتبِ فکر سے بنیادی طور پر ماخوذ نہیں ہے۔ بلکہ اس فلسفے کو زیادہ سے زیادہ قابلِ قبول اور ہمہ گیر بنانے کے لئے مغربی خیالات سے آرائش و تزئین کا کام لیا گیا ہے۔ اس فلسفہ کے منبع و ماخذ کے سلسلے میں ہمارے ناقدین میں بڑا اختلاف ہے۔ مختلف ناقدین کی مختلف رائیں ہیں۔ مثال کے طور پر چند خیالات کو پیش کیا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا خیال ہے:

"...... اسرارِ خودی میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے ان مفکرینِ مغرب کے افکار کا پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہیں اور جن کے افکار کے کسی پہلو کو اقبال اپنے نظریۂ حیات کا موید سمجھتا ہے۔" ۱۵

مجنوں گورکھپوری کا نقطۂ نظر یہ ہے:

"اقبال کا یہ فلسفۂ خودی جرمنی کے مشہور ماہر ریاضیات فلسفی لائبنز (LIEBNITZ) کے نظریہ فردیات (THEORY OF MONADS)

سے اگر براہِ راست ماخوذ نہیں ہے۔ مگر اس سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔" ۱۶
میکش اکبرآبادی کا خیال ہے کہ یہ نظریہ صوفی شعراء سے ماخوذ ہے۔۱۷ مولانا عبدالسلام کے نزدیک پیرِ رومی سے ماخوذ ہے۔۱۸ پروفیسر آل احمد سرور نے اسے مغرب سے مستفاد بتایا ہے۔۱۹ سردار جعفری کہتے ہیں،

"خودی کی بنیاد عینیت کے فلسفے پر اور ہیگل کی جدلیت (DIALECTICS) پر ہے۔ جس کو اقبال نے اسلامی فلسفے اور روایات سے تقویت پہنچائی ہے۔" ۲۰

اسی کتاب میں دوسری جگہ سردار جعفری ان الفاظ میں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

"محکوم قوم کی ابھرتی ہوئی تحریک آزادی کی داخلی اور جذباتی طور سے اپنے آپ کو مضبوط بنانے کی کوشش ہے۔" ۲۱

نصیر احمد ناصر اپنے مخصوص انداز میں اس فلسفۂ خودی کے منبع و ماخذ کے متعلق یہ خیالات پیش کئے ہیں:

"انھوں نے مشرقی اقوام کی غلامی و محکومی کا راز معلوم کرنا چاہا تو ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ فرد ہو یا قوم اس کی آزادی و بقا کا انحصار خودی کی قوت و استحکام پر ہوتا ہے۔ چناں چہ یہاں سے ان کے فلسفۂ خودی کی ابتدا ہوتی ہے جو ان کے نظامِ فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔" ۲۲

سید نذیر نیازی کا خیال ہے کہ اقبال کے افکار و خیالات کا سرچشمہ اسلامی ہے اور:

"اقبال کی شاعری کی طرح ان کا فلسفہ بھی خود انہیں کے حکیمانہ تدبر کا نتیجہ ہے۔" ۲۳

ناقدینِ اقبال نے اپنی بصیرت اور قوتِ تعبیر کی مدد سے فکر و نظر کے اس دھارے کا سراغ لگایا ہے۔ وہ کس حد تک کامیاب ہو سکے ہیں۔ اس کا فیصلہ ذرا مشکل ہے۔ کیوں کہ تنقید میں تعبیرات کی گنجائش ہمیشہ رہتی ہے۔ اور یہ تعبیرات اکثر و بیشتر فن کار سے بہت کم سروکار رکھتے ہیں۔ نقاد کی ذہنی اپچ سے زیادہ متعلق ہوتے ہیں۔ البتہ تحقیق کی دنیا

میں تشریح وتعبیر کی گنجائش کم ہوتی ہے۔ صرف حقائق جس حد تک ساتھ دیتے ہیں۔ محقق انھیں حدود تک زبان کھول سکتا ہے۔ یہ مقالہ کسی گہری تحقیق کا حامل نہیں۔ البتہ ابتدائی متون سے استخراجِ نتائج کے طور پر چند حقائق پیش کیے گئے ہیں۔ اس استخراج نتائج میں شخصی یا ذہنی تعبیر کو کم جگہ دی گئی ہے۔ حقائق کی بازآفرینی کو مقدم قرار دیا گیا ہے۔ ان حقائق کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی ایک سعی ہے۔ اس کسوٹی پر ان حقائق کو پرکھنے کی کوشش میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے اس کا اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے۔

ان تمام نقادوں کے خیالات کا محاکمہ کرنے پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیشتر ناقدین نے فلسفۂ خودی کو مغرب سے مستعار بتایا ہے۔ بہ خوف طوالت ان کے خیالات اور اصل متون کو نظر انداز کر دیا گیا ہے

اقبال کا خیال ہے کہ یہ فلسفہ انھوں نے مسلم صوفیہ سے لیا ہے:

"اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے" ۲۴

دوسری جگہ انسانی انا پر زور دیتے ہوئے لکھا ہے:

"سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا ہے" ۲۵

تیسری جگہ اقبال کا ایک بیان یہ بھی ہے:

"انسانی خودی کا حقیقی عرفان قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا" ۲۶

تشکیلِ جدید میں انھوں نے قرآن پر ہی زور دیا ہے۲۷ اسی طرح خود اقبال کا ذہن بھی اس بارے میں زیادہ واضح نہیں تھا۔ اس ابتدائی کلام کی روشنی میں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یورپ جانے سے بیشتر اقبال کے ذہن وفکر میں یہ خیالات پیدا ہو چکے تھے اور ان تصورات پر قرآنی تعلیمات کا اثر گہرا اور دیرپا ہے۔ انھیں تصورات پر فلسفہ کی عمارت تعمیر کی گئی ہے۔ فلسفۂ خودی کے محرکات بھی مختلف ہیں۔ فکر وفن کے ابتدائی دور میں جو خیالات ملتے ہیں۔ ان میں اسلامی تصورات کے زیرِ اثر افضلیت کے

بزرگی کے افکار پیدا ہوئے۔ جب کہ سرسید کی تحریک پروان چڑھ چکی تھی۔ زوالِ معاشرہ کے ساتھ ساتھ ان میں خوف و ہراس، زندگی کی پستی اور افکار کی پستی پیدا ہو چکی تھی۔ غدر کے بعد پورا معاشرہ انحطاط کی طرف مائل تھا۔ سرسید کی تحریک نے ان میں زندگی کی مثبت قدروں کا احساس پیدا کیا۔ اقبال اسی معاشرے میں پروان چڑھ رہے تھے وہ ماضی کی روایات کی یاد تازہ کر کے ان میں ملت کی بزرگی کا احساس دلا رہے تھے نظم "نالۂ یتیم"، جو سب سے پہلے لکھی گئی اس کا یہ بند شاہد ہے:

جس طرح مجھ سے نبوت میں کوئی بڑھ کر نہیں　　　میری امت سے حمیت میں کوئی بڑھ کر نہیں
امتحان صدق و ہمت میں کوئی بڑھ کر نہیں　　　ہم مسلمانوں سے غیرت میں کوئی بڑھ کر نہیں[۲۸]

دراصل وہ انفعالِ معاشرہ اور اصلاحی تحریکیں اور اسلامی تعلیمات اس کے محرک اول ہیں۔ بعد میں فکر و نظر کا سہارا لے کر ان کی بنیادیں مضبوط کی گئیں۔ یورپ جانے کے بعد اقبال نے بہ غور مطالعہ کیا کہ قوم کے درد کا صحیح علاج کیا ہو سکتا ہے؟ وہاں پر انھیں اپنے خیالات کو زندگی کی فعالیت اور کردار کی عظمت سے تقویت حاصل ہوئی۔ شعر و فلسفہ، مذہب و تصوف، سیاست و قومیت کے بھی منفی رجحان قوم کے درد کا علاج نہیں ہو سکتے تھے ہندوستان میں جو محرکات موجود تھے ان میں جلا آگئی۔ اور اقبال نے اپنا ایک الگ راستہ اختیار کیا۔ پھر وہی پرانے تصورات نئے قالب میں آئے جن پر جدید کا گمان ہونے لگا خودی کا جو مابعد الطبیعاتی تصور رہے۔ وہ ظاہر ہے کہ ابتدائی ادوار کے فکر و نظر میں مفقود ہے یورپ کی زندگی نے ان کے بہت سے تصورات میں زبردست تبدیلی پیدا کی۔ مگر احساسِ نفس میں تبدیلی کی جگہ تقویت آگئی۔

جن بنیادی تصورات کا ذکر کیا گیا ہے وہ تصورات ۱۹۰۵ء تک کے شعری تخلیقات سے منتخب کئے گئے ہیں۔ ایسے اشعار بانگِ درا کے حصۂ اول تک مشتمل ہیں۔

"سرودِ رفتہ" میں چار غزلیں ایسی بھی شامل ہیں جن میں خودی، مردِ مومن، زمان و مکان اور فلسفۂ حرکت و عمل کا پیغام پورے جوش و خروش کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ مرتب نے ان غزلوں کی صحیح تاریخ نہیں لکھی ہے اس لئے انھیں زیرِ بحث نہیں لایا گیا ہے۔

راقم السطور کے نزدیک جب تک ان کی صحیح تاریخ مقرر نہ ہو جائے قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ ان اشعار میں فلسفۂ خودی، حرکت و عمل اور مردِ مومن کے متعلق جو واضح تصورات ملتے ہیں ابتدائی دور کے کلام میں کہیں نہیں پائے جاتے۔ یہ غزلیں کہاں سے فراہم کی گئیں اور ان کی تخلیق کا ماہ و سال کیا ہے؟ یہ سب کچھ نہیں معلوم۔ اس لیے راقم السطور کے نزدیک یہ ہرگز مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ ان کے افکار و خیالات زیرِ بحث لائے جائیں۔ احتیاط لازم ہے۔ بیرونی و داخلی شواہد کی بنیاد پر انھیں ابتدائی دور کی شاعری کے خانوں میں نہیں رکھا جا سکتا اور ان کی بنیاد پر فکر و نظر کا جائزہ لینا بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ مگر تعجب ہے کہ غلام رسول مہر نے ان اشعار کی بنیاد پر فلسفۂ خودی، خطرات پسندی، حرکت و سکون، فقیری و قلندری، تصورِ دنیا مردِ مومن وغیرہ کے مباحث کو ان اشعار کی روشنی میں پیش کیا ہے ۲۹ ممکن ہے کہ ان کے سامنے بیشتر ثبوت موجود ہوں، یا یورپ کے بعد کے اشعار بھی ہو سکتے ہیں۔ انھوں نے دو دور قائم کیے ہیں۔ دورِ کمال ۳۰ اور ابتدائی دور۔ دورِ کمال کی جس غزل کا حوالہ دیا ہے۔ وہ "بانگِ درا" کے حصۂ سوم کی غزل ہے اور بانگِ درا کا حصۂ سوم ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک کے کلام پر مشتمل ہے گویا دورِ کمال ۱۹۲۴ء ہے تو ابتدائی دور کا اطلاق کب تک ہوگا؟ اس کی کوئی تشریح نہیں ہے۔ اس لئے مزید الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ اسرارِ خودی کے بعد سے کلام پر دورِ اول کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہاں سے فلسفۂ خودی ایک منظم و مربوط شکل اختیار کر لیتا ہے۔ فلسفۂ خودی کے ساتھ ساتھ مردِ مومن اور پیغامِ عمل کا فلسفہ بھی مستحکم و پائدار شکل میں سامنے آتا ہے۔

سرودِ رفتہ میں ایک غزل اور بھی ۳۱ ہے۔ جس کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے ۔۔۔ موت جب آئے گی اس کو تو وہ خنداں ہوگا
جو دوام بینشہ سمجھتا ہے خودی کو ایماں ۔۔۔ جنتی ہو گا فرشتوں میں نمایاں ہوگا

مردِ مومن پر مرتب نے حاشیہ لکھا ہے جس کی عبارت حسب ذیل ہے:

"یہ غزل انیسویں صدی کے اواخر یا بیسویں صدی کے اوائل کی

ہے لیکن غور فرمائیے کہ زندگی کے آخری دور میں بھی اقبال نے اس مضمون کو حقائقِ حیات کے نچوڑ کی شکل میں پیش کیا:

نشانِ مردِ مومن با تو گویم   چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

چوتھے شعر میں "خودی" بھی موجود ہے۔ اور چھٹے شعر میں خودداری کہ کسی کا احسان لینا گوارا نہیں۔" ۳۲

اتنا تو وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ غزل انیسویں صدی کے اواخر کی نہیں ہے۔ اب بیسویں صدی کے اوائل کا نفاذ کب تک ہوگا۔ راقم السطور کا خیال ہے کہ اسرارِ خودی کے بعد کی غزل ہے۔ اس لئے کہ اس سے پہلے اور کہیں بھی مردِ مومن کا لفظ، یا خودی کا لفظ مستعمل نہیں ہوا ہے۔ یہاں اس غلط فہمی کو بھی دور کر دیا جائے۔ بانگِ درا کے حصۂ اول میں "سید کی لوحِ تربت" والی نظم میں ایک شعر ہے:

بندۂ مومن کا دل بیم و رجا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

یہاں ایک ادبی نقاد کو تنقیدِ متن اور تصحیحِ متن کے دل آزار الجھنوں میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ جب تک متن کی صحت کا تعین اور یقین نہ ہو جائے۔ تنقید و تبصرہ کی قطعی گنجائش نہیں رہتی۔ یہ نظم پہلی بار جنوری ۱۹۰۳ء میں "مخزن" میں شائع ہوئی اور بانگِ درا کی ترتیب ۱۹۲۴ء میں ہوئی۔ اس وقت اقبال نے یہ شعر شامل کر دیا اگر صرف شعری روایات تک بات ہوتی تو زیادہ دشواری نہ حائل ہوتی مگر فکر و فلسفہ کی بات ہے اس لئے بڑی الجھن پیدا ہو سکتی ہے۔ تعبیرات کی غلطی غلط نتائج برآمد کر سکتی ہے جس سے غلط فہمی پھیلنے کا امکان قوی ہو جاتا ہے۔ ان کوتاہیوں یا خامیوں کی وجہ سے ان کے مندرجات سے بحث نہیں کی گئی ہے۔

ابتدائی دور میں جس طرح خودی کے بنیادی تصورات موجود ہیں۔ اسی طرح بے خودی کا بھی پرتو نظر آتا ہے۔ بے خودی کا سیدھا سادہ مفہوم ہے 'ربطِ ملت' جس میں فرد اور معاشرہ اور دونوں کا آپسی ربط شامل ہے۔ یعنی افراد اور معاشرہ

دونوں اپنی بقا اور ترقی کے لئے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جس طرح موج دریا کی ذات سے وابستہ ہو کر اپنے انفرادی وجود کو قائم رکھتی ہے۔ اسی طرح دریا بھی موجوں کے تلاطم سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ بے شمار موجوں کے اشتراک یا اتصال سے دریا کا وجود قائم رہتا ہے۔ گویا ربطِ باہمی سے ہی معاشرہ یا سوسائٹی یا بے خودی دوام حاصل کرتے ہیں۔ اس ربط باہمی سے متعلق ایک شعر ملتا ہے اور شعر کا لب و لہجہ یہ بتاتا ہے کہ اقبال ربطِ باہم کے فوائد سے باخبر تھے۔ اس سے فلسفۂ بے خودی کی ترقی یافتہ شکل مراد نہ لی جائے۔ فلسفۂ بے خودی کا وہ فلسفیانہ تصور تو یقیناً ذہنِ اقبال میں نہیں تھا مگر انسانوں کے لئے اتحاد و یکانگت کو ضروری سمجھتے ہیں:

یعنی وہ چاندی کے طائر پر بے آشیاں | مل کے رہتی ہیں نہ دامانِ دریا مچھلیاں
خیمہ زن انساں ہیں شہروں میں ویرانوں سے دور | مل کے اڑتے مل کے گاتے ہیں گلستاں کے طیور
ہے دلِ شاعر کو لیکن کنجِ تنہائی پسند[۳۳] | بارِغ عالم میں ہے سب کو محفل آرائی پسند

بظاہر بات بہت معمولی ہے مگر فن کار اسے ایک کائناتی حقیقت بنا کر پیش کر رہا ہے ان مناظر و مظاہر سے وہ استدلال کرتا ہے۔ اس استدلال میں بڑی معنویت اور وسعت پوشیدہ ہے۔ ان کے علاوہ بانگِ درا کے حصۂ اول میں ایک نظم موجود ہے۔ اگرچہ یہ نظم بہت ہی مختصر سی ہے یعنی صرف تین اشعار ہیں مگر اس قلتِ اشعار کے باوجود اس میں افراد معاشرہ پر جو حکیمانہ نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے۔ وہ بہت ہی وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ قوم یا ملت کا رشتہ فرد سے استوار کیا گیا ہے۔ افراد و بشر کا تعلق معاشرہ و ملت سے مضبوط کیا گیا ہے:

قوم گویا جسم ہے، افراد ہیں اعضائے قوم
منزلِ صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم [۳۴]

اس تمثیل سے اقبال کا نقطۂ نظر واضح ہے۔ وہ معاشرۂ انسانی کو ایک جسم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس جسم کے لئے ہر عضوِ جسم کا جاندار و فعال ہونا ضروری ہے۔ ایک بھی عضو کی عدم موجودگی میں جسم قائم نہیں رہ سکتا۔ اعضا کے ساتھ ساتھ جسم کا ارتقا

ممکن ہے۔ سوسائٹی کا ایک فرد بھی اگر مبتلائے درد ہو تو جسم کی طرح پورے معاشرے کو اس درد کا احساس یکساں طور پر ہونا چاہیئے۔ گویا ایک دوسرے کے دکھ درد میں برابر کے شریک ہیں۔ اپنے وجود و بقا اور فلاح کے لئے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ اقبال کا یہ تصور ان کے تصور بے خودی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ مستقبل کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ منزل اور نشانِ منزل کے تعین کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔

اس نظم کے باقی دوسرے اشعار ان کے نظریۂ شعری کی طرف نشان دہی کرتے ہیں اس نظم کا اقبال کے نظریۂ فن سے گہرا تعلق ہے۔ وہ فنون لطیفہ کو حقیقت نگاری اور پیغمبری کے مترادف سمجھتے ہیں۔ شعر کا تعلق زندگی سے ہے۔ آرٹ یا فن زندگی کے تابع ہے۔ شاعر یا فن کار اپنے معاشرے کا ایک حساس فرد ہے۔ وہ اپنی قوم کے لئے پیغمبرانہ بصیرت رکھتا ہے۔ اس کا مقام بلند ہے۔ کیوں کہ بتانِ آذری کے شعار کے خلاف وہ زندہ اور متحرک نقطۂ نظر پیش کر کے زندگی اور معاشرے کو استحکام بخشتا ہے۔

محفلِ نظمِ حکومت چہرۂ زیبائے قوم   شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ   کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ [۳۵]

جسم میں آنکھ کو جو مقام حاصل ہے شاعر کو اپنے معاشرے میں وہی بلند مقام ملا ہے۔ فن کار آنکھ کی طرح پورے جسم کا درد مند و غم گسار ہوتا ہے۔ فن کار دیدۂ بینا رکھتا ہے۔ اپنی بصیرت اور اپنے عرفان سے وہ معاشرے کی اصلاح بھی کرتا ہے۔ یہ فن کا عظیم تصور ہے۔ اور یہی فن کار کا بلند ترین منصب بھی ہے۔ یہیں سے شاعری میں جزوِ پیغمبری کا بھی تصور پیدا ہوتا ہے۔

"سید کی لوحِ تربت" کا یہ شعر جو "بانگ درا" کی ترتیب کے وقت قلم زد کر دیا گیا تھا:

چاہیئے ہو باعثِ آرام جہاں شاعر کی لے
لاج اس جزوِ نبوت کی ترے ہاتھوں میں ہے [۳۶]

اقبال نے اپنے محاسنِ شعری کو ایک عظیم مقصد کا پابند بنا دیا ہے۔ یہی وجہ

ہے کہ وہ شاعری کو بہ طور فن کے پیش نہیں کرتے بلکہ اس سے مقاصد آفرینی کا کام لیتے
ہیں۔ یہ مقاصد زندگی سے متعلق ہیں۔ جن میں اصلاح و عرفان بھی شامل ہیں۔ فرد اور جماعت
کی اصلاح اور ان کے اندر صالح اقدار کی افزائش کے لئے شاعری کو پیغمبری کے مترادف
سمجھتے ہیں۔ فکر و نظر کے ابتدائی دور سے اس نقطۂ نظر کا آغاز ہوتا ہے۔ اور اس سے گردیدگی
ہر دور میں قائم رہتی ہے۔ اس گردیدگی میں ترقی اور گہرائی و گیرائی کا اضافہ ہوتا رہا ہے۔
فن صالح اقدار کا حامل ہے۔ یہ اقدار زندگی اور معاشرہ کے منفی رجحانات کا رد کرتے
ہیں۔ مثبت اقدار زندگی کو پروان چڑھاتے ہیں۔ نئی روح اور نئی زندگی کے بیج بوتے ہیں۔
افکار تازہ کی پرورش کے لئے داخلی اور خارجی ماحول کو بھی سازگار بناتے ہیں۔ ان
صالح اقدار سے اقبال ابتدا ہی سے روشناس ہو چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شاعری
کو جزو پیغمبری کہہ کر اس کے بلند مقاصد اور عظمت کا اقرار کرتے ہیں۔ یہیں سے ان کا
فن اور فکر دونوں نکھر کر سامنے آتے ہیں۔ اقبال کے یہاں فکر و فن کا نادر اور حسین
امتزاج ملتا ہے۔ اس امتزاج کا نقطۂ آغاز ابتدائی ادوار کی شاعری کے در و بست
میں پیوست ہے۔

اقبال جس معاشرے میں پرورش پا رہے تھے وہ بے عمل بھی تھا اور بے تاج بھی۔
محکوم بھی تھا اور مظلوم بھی۔ جب کوئی بامراد جواں بخت قوم سرنگوں ہوتی ہے تو زندگی
کی تمام تاب ناکیاں مسلوب ہو جاتی ہیں۔ حیات کے جاں بخش، امید افزا اقدار پامال
ہوتے نظر آتے ہیں۔ ماضی کے اقدار داستانِ پارینہ میں تبدیل ہو جاتے ہیں مستقبل کے
عزائم اور انقلاب کا دارومدار محض مہدئ موعود پر ہوتا ہے۔ جس کے انتظار میں محکوم قوم
صبح و شام آرزوؤں کا خواب دیکھتی ہے۔ وہ مہدی کی آمد میں اپنی اندوہ ناکیوں کا خاتمہ
ہونے کا دل فریب امید وابستہ کئے ہوئے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر شب و روز نفس شماری
کرتی ہے۔ ان حالات میں اندازِ فکر کا بدل جانا دور از قیاس نہیں۔ زندگی طلسم،
مایا، خواب، فریب کے مترادف ہو جاتی ہے۔ مادی اور روحانی قدریں بدل جاتی
ہیں۔ نان و نفقے کی قلت کے سبب خواب آور اشیاء روحانی غذائیں بن جاتی ہیں۔

تخیئلی پرواز میں بڑی دل کشی محسوس ہونے لگتی ہے۔ شب و روز تصورِ جاناں "ظہورِ مہدی موعود" کے پُر فریب خوابوں میں بے پناہ لذت محسوس ہونے لگتی ہے۔ ان تمام تصورات میں قوتِ عمل کو کم سے کم سروکار ہوتا ہے۔ فرد اور معاشرہ دونوں اپاہجوں کی زندگی گزارنے کے عادی ہوجاتے ہیں۔ وہ خود کچھ نہیں کرتے۔ دوسروں کے سہارے جینا پسند کرتے ہیں۔ مذہبی آزادی کے لئے امام مہدی کا انتظار ہوتا ہے۔ مادی اور فکری آزادی کے لئے مجدد کے انتظار میں نہ جانے کتنی صدیاں گزر گئیں۔ مگر ایک خواب بھی شرمندۂ معنی نہ ہوا۔ اسی انتظار میں فرد اور جماعت زندگی کے اسفل ترین مقام کو پہنچ گئے۔ مگر ان میں حرارت و جاں سوزی کی ایک جنبش بھی پیدا نہ ہوئی۔ انقلاب و تلاطم کا ہلکا سا جوش بھی دیکھنے میں نہ آیا۔ اقبال اس سارے انتظار کو باطل اور گمراہ کُن قرار دیتے ہیں۔ ان کا مفید مشورہ ہے؛

مینارِ دل پر اپنے خدا کا نزول دیکھ
یہ انتظارِ مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے ۳۷

قومیں اور جماعتیں آج بھی منتظر ہیں مگر ان پر یہ منکشف نہیں ہوا کہ تقدیر شکن قوت خود افراد اور قوم کے ہاتھوں میں پوشیدہ ہے۔ ان ہی کے اعمال و افکار میں انقلاب کے مضمرات ہیں۔ انھیں کے بازؤں میں نظمِ عالم اور تسخیرِ عالم کے اسرار موجود ہیں جب ظلمت شکن طاقتیں وجود میں آتی ہیں تو بڑے سے بڑے سرکش و جابر حکمراں کو سرنگوں کرتی ہیں۔ اور ہفت اقلیم کی سلطنتوں کو اپنا مطیع اور باج گزار بناتی ہوئی کائنات پر تسخیر کی کمندیں ڈالتی ہیں۔ اقبال کا پیغام اسی قوتِ تسخیر کا پیغام ہے جو افراد اور معاشرہ دونوں کی بقا اور قیام کے لئے انتہائی لازمی ہیں۔ غدر کے زوال کے بعد مسلم معاشرے میں پستی و ہلاکت، فریب و تخیل، عملی مجہولیت کا زہر رگ و پے میں سرایت کرچکا تھا۔ ایک تراج کی کیفیت طاری تھی۔ قوائے عمل شل ہو چکے تھے۔ نظامِ ذکر و فکر معدوم ہوگیا تھا۔ سر سید کی تحریک نے انھیں ان کے مہلک امراض کی طرف بڑی دردمندی سے توجہ دلائی۔ ان کے رفقائے کار بھی اس میں شریک تھے۔ یہ سلسلۂ فکر

اقبال تک پہونچتا ہے۔ اقبال بھی اس آواز میں شریک ہو کر اس لَے کو تیز کر دیتے ہیں ان کی نظر میں سعی و عمل، جد و جہد ہی دراصل مٹتی ہوئی قوم کے درد کا مداوا ہو سکتے ہیں۔ شاعری کے ابتدائی دور سے ہی اقبال کی نظر اس بنیادی موضوع کی طرف منعکس ہو رہی ہے۔ انھیں سعی و عمل، جد و جہد کا بھرپور احساس ہے۔ قوموں کی تقدیر کا دار و مدار اسی پر ہے۔

اقبال اسے ایک تفکیری مساعی کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے اسے اپنے تفکیری اور تعمیری کوششوں سے زندگی اور کائنات کا سب سے بڑا راز بنا دیا۔ آج اقبال کا پیغام ایک کائناتی حقیقت بن کر سامنے آتا ہے۔ جسے ہر فرد اور ہر قوم کا لائحہ عمل کہا جاسکتا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کا دار و مدار اسی قوتِ عمل پر ہے۔ اس پیغام کی جامعیت اور ہمہ گیری کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ اقبال کی آفاقیت اور ابدیت کا بہت بڑا راز یہی پیغام ہے۔ دنیا کی کسی جماعت کو اقبال کے نقطۂ نظر سے اتفاق ہو یا نہ ہو، نظریاتی ہم آہنگی ہو یا نہ ہو مگر اقبال کے اس پیغام سے انحراف نہیں کر سکتی۔

اقبال کا فلسفۂ خودی کا فلسفہ ہے۔ خودی کی بقا اور ارتقا کے لئے جو چیز مشروط ہے وہ سعیِ پیہم ہے۔ اسی کی بدولت خودی حیاتِ جاودانی حاصل کرتی ہے۔ لافانی بنتی ہے۔ خودی میں استحکام اسی سے حاصل ہوتا ہے۔ خودی بذاتِ خود محسوس کا عالم ہے یعنی یہ ایک داخلی کیفیت ہے۔ خودی جب عالمِ وجود میں خارجی حیثیت اختیار کرتی ہے تو عمل کی بدولت۔ دوسرے لفظوں میں خودی کا اظہار قوتِ سعی و عمل سے ہوتا ہے۔ خودی کو آشکارائی اور بزم آرائی کی شدید خواہشوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ خود نمائی اس کی خاصیت ہے۔ اس خود نمائی کا اظہار صرف عمل اور جد و جہد سے ہی ممکن ہے۔ عالم امکانات میں اسی سعی و عمل سے یہ لافانی نقوش چھوڑتی ہے اور عالم روحانیات میں بھی یہی سعیِ پیہم کا اضطراب اسے ابدیت سے ہم کنار کرتا ہے۔ خودی فلسفہ ہے اور سعیِ پیہم ایک پیغام۔ شعورِ ذات اور جد و جہد سے مل کر خودی میں استحکام پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مشروط اور لازم و ملزوم ہیں۔ ان میں دوئی نہیں۔ فرد اور جماعت کے سعی و عمل جد و جہد سے ہی

ان کی خودی کا معیار مقرر کر سکتے ہیں۔ ورنہ کوئی دوسرا پیمانہ نہیں ہے۔

اقبال نے انھیں ضروریات اور اہمیت کے پیش نظر اسے ایک لافانی پیغام حیات کی شکل میں پیش کیا۔ ابتدا سے ہی انھیں اس کا احساس تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ افکار ابتدائی شکلوں میں ملتے ہیں۔ ان میں زمانہ بعد کی طرح پختگی اور ہمہ گیری نہیں ہے۔ مگر اس کے ابتدائی وجود سے انکار ممکن نہیں۔ یہ ابتدائی افکار شاندار مستقبل کی بشارت دیتے ہیں۔ اس خیال کے حامل اشعار کو ذرا تفصیل سے پیش کیا جا رہا ہے تاکہ کسی طرح کا تخمین و ظن نہ رہے۔ اور استخراجِ نتائج میں مدد مل سکے:

جس نے پایا اپنی محنت سے زمانے میں فروغ ہے وہی اخترِ جبینِ کہکشاں کے واسطے
باغباں کا ڈر کہیں، خطرہ کہیں صیاد کا مشکلیں ہوتی ہیں سو اک آشیاں کے واسطے
خضرِ ہمت کا رفیقِ راہِ منزل ہو اگر گلستاں تیرے لئے تو گلستاں کے واسطے
زندگی وہ چاہئے دنیا کی زینت جس سے ہو شمع روشن بن کے رہ بزمِ جہاں کے واسطے
تشنہ لب کے پاس جاتا ہے کبھی اٹھ کر کنواں؟ رخت کب منزل نے باندھا کارواں کے واسطے
گلشنِ عالم میں وہ دلکش نظارہ ڈھونڈ نا آنکھ کو فرصت نہ ہو خواب گراں کے واسطے
یہ تو پوشیدہ ہے بے آرامیٔ محنت میں کچھ جا رہا ہے تو کہاں آرامِ جاں کے واسطے[۲۸]

یہ اشعار "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" لئے گئے ہیں۔ خطر پسندی مشکلوں پر کامیابی، ہمت و عزم کی بلندی، تشنہ لبی کی لذتوں سے وہ مانوس ہو چکے تھے۔ عملِ مسلسل اور بے آرامیٔ محنت کا بھرپور احساس ہو چکا تھا۔ اس کے ثمرات سے بھی آگاہی حاصل کر چکے تھے۔ عمل اور ذوقِ عمل کے لئے وہ پوری قوم کو تیار کرنا چاہتے تھے۔ کہیں کہیں حکمت و بصیرت کے ساتھ ساتھ ناصحانہ انداز بھی شامل ہے۔ ابتدائی دور میں فکر و بصیرت کے لب و لہجے میں واعظانہ رنگ کی آمیزش ساتھ ساتھ ہے۔ اسلوبِ شعری میں ابھی وہ رچا ہوا فلسفیانہ انداز نہیں ملتا:

مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنون
بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یارب کبھی نہ ہو قدمِ تیز آشنائے سکون

اسی سے ساری امیدیں بندھی ہیں اپنی کہ ہے
وجود اس کا پئے قصر قوم مثلِ ستون

دعا یہ تجھ سے ہے یارب کہ تاقیامت ہو
ہماری قوم کا ہر فرد قوم پر مفتون

جو دوڑ کے لئے میدانِ علم میں جائیں
سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں

کچھ ان میں شوقِ ترقی کا حد سے بڑھ جائے
ہماری قوم پہ یارب وہ پھونک دے افسوں

دکھائیں فہم و ذکا دہنسر یہ اوروں کو
زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنون

جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
اسے بھی باندھ لے اقبال صورتِ مضمون ۳۹

" یہ نظم طالب علمی کے زمانے کی ہے اور یہ " انجمن کشمیری مسلمانان " میں پڑھی گئی تھی جو فروری ۱۸۹۶ء میں لاہور کی کشمیری برادری نے شادی و غمی کے رسوم کی اصلاح نیز تعلیم و تجارت وغیرہ کی ترقی کے لئے قائم کی گئی تھی " ۴۰

پہلے شعر میں اقبال نے زور دیا ہے کہ غیرت مند انسان دوسروں کا ممنونِ احسان نہیں ہوتا۔ دستِ نگر ہونا انسانیت کا قبیح ترین جرم ہے۔ دوسرے شعر میں سعیٔ پیہم کی ترغیب دی گئی ہے۔ قدمِ تیز کو سکون آشنا ہونا اس کی موت ہے۔ اقبال نے قوت و عمل کا جو تفکیری نظام پیش کیا ہے۔ اس میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ وہ ہر دم رواں ' پیہم دواں ' میں یقین رکھتے ہیں۔ ٹھہراؤ یا وقفے کی اس میں گنجائش نہیں ہے۔ پروازِ مدام میں ہی زندگی کی ضمانت ہے۔

پروازِ مدام کی اہمیت کو یہاں بھی ملحوظ رکھا ہے۔ اس جد و جہد کا احساس اقبال کے فکر و نظر میں اتنا شدید ہو چکا ہے کہ اس کے وجود کو قصرِ قوم کے لئے مثلِ ستون گردانتے ہیں۔ اس اہم نکتے کی وضاحت کے بعد ہم اس کا اندازہ بہ خوبی لگا سکتے ہیں اقبال کے ابتکارِ فکر کا اندازہ لگانا بھی زیادہ مشکل نہیں۔ زمانے بھر کے علوم و فنون کے حصول کے لئے اقبال دست بدعا ہیں۔ اس کی اہمیت کا اندازہ ہے۔ انگریزی شہنشاہیت اور آمریت کی آمد کے بعد مسلم معاشرے میں تعلیم کا رجحان مفقود ہو چکا تھا

خاص طور پر وہابی تحریک نے توسرے سے ہی انگریزی تعلیمات کا بائیکاٹ کر رکھا تھا۔ مسلم معاشرہ تعلیم سے کوسوں دور تھا۔ سرسید کی تحریک نے ان میں حصولِ تعلیم کی رغبت کا احساس دلایا۔ اقبال بھی اس خیال کے ایک نقیب کی حیثیت سے اپنے فرائض کو انجام دیتے ہیں :

ہے گل و گل زار محنت کے عرق سے سلطنت ‏ ‏ ہو نہ یہ پانی تو پھر سرسبز ہو کیوں کر زمیں ۴۱

اسی اصول کو ہم کیمیا سمجھتے ہیں ‏ ‏ نہیں ہے غیرِ اطاعت جہان میں اکسیر

مدد جہان میں کرتے ہیں آپ ہم اپنی ‏ ‏ غریب دل کے ہیں لیکن مزاج کے ہیں امیر ۴۲

بہ ظاہر اشعار ۱۹۰۲ء کے ہیں مگر ان میں مردِ مومن کے تصورات کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ 'غریبی میں انداز ہیں خسروانہ' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ 'اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل' کے بنیادی صفات یاد آتے ہیں۔ اپنی مدد آپ کے زریں اصول پیش کئے گئے ہیں۔ دوسروں کے سہارے جینا دراصل حیوانی زندگی اور ناکارہ پن کی دلیل ہے۔ فن کار کو اس کا احساس ہے۔ ۱۹۰۵ء کی ایک غزل ہے جس کے آخری اشعار میں کسان کی محنتوں اور جفاکشی کا اعتراف ملتا ہے۔ اس میں جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کا ماحصل جفاکشی سے کہسار کے چٹان بھی سرسبز و شاداب ہوتے ہیں اور یہ جفاکش کسان ہے۔ جس کی جد و جہد سے زمین سونے اگلتی ہے :

کھڑے ہیں محفلِ قدرت کو دیکھنے والے ‏ ‏ کسان کھیتوں سے اٹھ اٹھ کے جھونپڑوں کو چلے

جفاکشی کا خضر کہئے ان کسانوں کو ‏ ‏ یہ سبز کرتے ہیں کہسار کی چٹانوں کو ۴۳

اقبال نے کن محبت اور عقیدت بھرے الفاظ سے اپنی بصیرت کا تذکرہ کیا ہے۔ اس اظہار سے مترشح ہوتا ہے ابتدائی دور سے ہی اقبال کی فکری کائنات میں اس پیغام کو ایک عقیدہ کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے۔ وہ اس عقیدے کے انقلاب انگیز نتائج سے باخبر معلوم ہوتے ہیں۔ طرح طرح کے پیرایۂ بیان میں اس نکتے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ حقیقی مثالوں سے اسے تقویت بخشتے ہیں۔ تاکہ اس کے مسلمات ذہن نشین ہو سکیں۔ سعیِ پیہم اور جد و جہد مسلسل کے متعلق اقبال کے ان بنیادی تصورات کو ذہن میں

رکھئے اور پاکیزگیٔ نفس کے ساتھ ان کا تجزیہ کیجئے، تو یہ کہنا نامناسب ہوگا کہ یہ پیغام یا فلسفہ یورپ کے کسی دبستانِ فکر سے مستعار لیا گیا ہے۔ جیسا کہ متعدد نقادوں نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس حقیقت کی روشنی میں اب ناقدینِ ادب کی رایوں کا محاکمہ کیجئے، سب سے پہلے پروفیسر اسمتھ کی رائے کو پیش کیا جاتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ قیامِ یورپ میں اقبال یورپی زندگی کے حرکی تصورات اور قوتوں سے بے حد متاثر ہوئے۔ تین محرکات کے اثرات کو نمایاں کیا ہے۔ جن میں پہلا یہ ہے:

" First was the immense vitality AND ACTIVITY OF EUROPEAN LIFE " ۴۴

سید عابد علی عابد نے یورپ میں پیدا ہونے والے ذہنی محرکات کا جائزہ لیا ہے اور رقم طراز ہیں:

"..... جہاں اقبال کو یورپ کے معاشرتی ناسور تہذیب کے ان زرتار آنچلوں کے نیچے رستے ہوئے نظر آئے جن کی رنگینیوں سے ظاہر بینوں کی آنکھیں خیرہ ہوتی تھیں۔ وہاں وہ مغرب کے لوگوں کے ذوقِ عمل سے بھی متاثر ہوئے" ۱

حق و انصاف اور ادبی دیانت داری کا تقاضا ہے کہ یورپ میں پیدا ہونے والے ذہنی محرکات کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے۔ ۱۹۰۵ء تک کے کلام میں سعی و عمل، جدو جہد سے متعلق اشعار کس دور کی یاد دلاتے ہیں؟ یقیناً یہ افکار و تصورات یورپ سے پہلے پیدا ہوئے جس کی مثالیں ایک نہیں دو نہیں کافی ہیں۔ ان کی روشنی میں سید عابد علی اور پروفیسر اسمتھ دونوں کے خیالات غلط قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ اقبال اپنے فکر و ذہن میں جد و جہد کو ایک نمایاں حیثیت دے چکے تھے۔ متاثر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں اتنا ضرور ہوا کہ ان ابتدائی فکر و خیال کو مزید تقویت پہنچائی۔ یورپ کی زندگی سے انھیں اپنے نقطۂ نظر کو تائید حاصل ہوئی۔ یہاں یہ نکتہ یاد رہے کہ ان نقادانِ ادب نے اقبال کے پورے فکر و فن کو سامنے رکھ کر رائے دی ہے۔ اور اس

مقابلے میں اقبال کی بعد کی تصانیف سے بحث مقصود نہیں ہے. صرف یورپ جانے سے پہلے کے کلام سے ہی نتائج اخذ کئے گئے ہیں۔ مجنوں گورکھپوری نے ماخذ کی تلاش کرتے ہوئے اپنے خیالات کو اس طرح پیش کیا ہے:

"......مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی شاعری کے خمیر میں جو عنصر سب سے زیادہ غالب ہے وہ رومی کا تصوف اور مغربی حکماء کا فلسفہ تصوریت (IDIALISM) ہے خصوصیت کے ساتھ جرمن تصوریت کے وہ مدرسے جو ارادیت (VOLUNTARISM) اور عملیت (ACTIVISM) کے نام سے پکارے جاتے ہیں. اقبال کے تمام افکار میں جاری وساری نظر آتے ہیں۔" ۶۴

تھوڑے ہی وقفے کے بعد اسی صفحے پر فاضل نقاد کے یہ جملے بھی ملتے ہیں جس سے بیان میں تضاد رائے یا تناقص پیدا ہوتا ہے:

"......اقبال کا پیغام تسلسل اور استقلال کے ساتھ ایک ہے جسے مجملاً ہم پیغام عمل یا عملیت کہہ سکتے ہیں. یہ پیغام اگرمشرقی متصوفین اور مغربی حکما کے آثار لئے ہوئے ہے مگر مجموعی حیثیت سے اقبال کا اپنا انفرادی اکتساب ہے۔" ۶۴

انھیں خیالوں کی پیروی میں بیشتر ناقدین اقبال نے زورِ قلم صرف کیا ہے. زیادہ تر ناقدینِ اقبال کا خیال ہے کہ اقبال کا یہ فلسفہ مغربی حکماء اور خاص طور پر نٹشے سے ماخوذ ہے. ان اشعار کی روشنی میں یہ خیال غلط ثابت ہوتا ہے. کیوں کہ یہ اشعار اس زمانے کی یادگار ہیں جب اقبال نہ نٹشے سے بلکہ یورپ کے حرکی نظامِ تصور سے بھی ناواقف تھے۔ ابھی یورپ کی زندگی کا بھی مشاہدہ نہیں ہوا تھا۔ نٹشے سے غائبانہ طور پر بھی متعارف نہیں ہوئے تھے۔

جس طرح خودی کی بقا اور استحکام کے لئے جہدِ مسلسل اور پیہم سخت کوشی لازمی ہیں۔ اسی طرح اس سعی پیہم کے لئے سوز وساز، درد وداغ، آرزو وجستجو کی تڑپ

بھی ضروری ہے۔ خطرات سے کھیلنا ان کو تسخیر کرنا اس پیغام کا اہم حصہ ہے۔ قوتِ عمل صرف اظہارِ عمل سے پائدار ہوتا ہے۔ خطرات پسندی اس کی فطرت ہوتی ہے۔ تڑپنے پھڑکنے میں اس کو لذت محسوس ہوتی ہے۔ الجھنے اور الجھ کر سلجھنے میں اسے راحت ملتی ہے۔ اس فلسفے کا ایک بنیادی پہلو خطرات و مشکلات سے گزرنا اور ان پر قابو پانا ہے۔ یہ ان کا مرکزی نقطۂ نظر ہے۔

۔ یہی خطرات پسندی کشمکش سے لذت اندوزی کا نقطۂ نظر ہے جو اقبال کو بے حد پسند ہے۔ وہ اس گلستان کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں جس میں صیاد گھات لگائے موجود نہ ہوں۔ انہیں جملہ صفات کا حامل اقبال کی زبان میں مردِ مومن ہے۔ جو خطرات سے کھیلتا ہے۔ موجِ حوادث سے بے باکانہ گزرتا ہے۔ اعلیٰ ترین مقاصد کو حاصل کرتا ہے۔ مصائب والام کو خاطر میں نہیں لاتا۔ وہ مردِ مومن حادثاتِ پیہم سے بھی نہیں گھبراتا بلکہ ان سے زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ اقبال کے فکر و نظر میں یہ خیال ناقابلِ انکار حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہ خیال اس ابتدائی دور کے کلام میں بھی دیکھا جاسکتا ہے؛

کہہ رہی ہے ہر کلی گل زارِ ابراہیم کی — آگ سے ہوتا ہے پیدا گلستانِ اہلِ درد

یہ اجڑ جانے کو آبادی سمجھتے ہیں مگر — ڈھونڈتا ہے راہزن کو کاروانِ اہلِ درد

صبرِ ایوب و فا خود جزوِ جانِ اہلِ درد — گریۂ آدم سرشتِ دودمانِ اہلِ درد

ہے سکون ناآشنا طبعِ جہانِ اہلِ درد — جوں قمر سائر ہے قطبِ آسمانِ اہلِ درد

ذبح ہونا کوچۂ الفت میں ہے ان کی نماز — ہے صدا تکبیر کی گویا اذانِ اہلِ درد

دار پر چڑھنا نہ تھا معراج تھا منصور کو — تھی وہ سولی درحقیقت نردبانِ اہلِ درد

موجِ خونِ سرمد و تبریزی و منصور سے — کس قدر رنگیں ہے یارب داستانِ اہلِ درد [۴۸]

نہ کوثر کا خواہاں نہ حوروں کا شیدا — خدا جانے میں کیا ہوں اور کیا چاہتا ہوں

اگوں سبز ہوں پس کے ہوں خونِ آخر — میں قسمت مثالِ حنا چاہتا ہوں [۴۹]

فلسفی شاعر کے فکر و نظر کا اندازہ لگانے پر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت میں خطرات کو برداشت کرنے اور ان سے زندگی میں جلا اور تابناکی پیدا کرنے کی کتنی

شدید خواہش موجود ہے۔ اس کی آرزو ہے اور ایسی لذت کا خواستگار ہے جو مثلِ حنا بار بار اپنے خون ہونے میں سرور انگیزی محسوس کرے۔ ان کیفیات میں شاعرانہ پیرایۂ بیان سے فن کار نے ایک تاثیر پیدا کر دی ہے جو دیر پا ہے۔ یہ غزل ۱۹۰۵ء میں جنوری کے مہینے میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ بانگِ درا کے حصۂ اول کی دوسری نظم گلِ رنگیں ہے۔ اس میں شاعر گلِ رنگیں سے اپنا مقابلہ اور موازنہ کرتا ہے۔ اپنی ہستی کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنی برتری کا اظہار کرتا ہے:

تو شناسائے خراشِ عقدۂ مشکل نہیں — واقفِ افسردگیہائے تپیدِ دل نہیں

زیبِ محفل ہے شریکِ شورشِ محفل نہیں — کیوں یہ تسکینِ خموشی زا مجھے حاصل نہیں ۵۰

نظم "آفتابِ صبح" میں بین طور پر اس امر کا اشارہ کیا ہے کہ "عقدۂ مشکل" کو کھولنے میں بے پناہ لذت محسوس ہوتی ہے۔ سعیٔ لاحاصل میں سینکڑوں لطف اندوزیاں پنہاں ہیں۔ یہ باتیں ایسی ہیں جن سے اقبال کے مردِ مومن کی فطرت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے — لیلیٔ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے

کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے — لطفِ صد حاصل ہماری سعیٔ بے حاصل میں ہے

دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں ۵۱

اس دور میں ہی اقبال ان آرزوؤں کی بھی خواہش رکھتے ہیں۔ جو خطرات کو گوارا کر لیا کرتی ہیں جو طوفانوں سے کھیلا کرتی ہیں۔ یہ ہر لمحہ اور ہر آن ایک تازہ طوفان سے دست گریباں رہتے ہیں۔ ۱۹۰۱ء کی غزل کے یہ اشعار قلب و نظر کی فکری بساط کے اعتبار سے بہت بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں ایسے خیالات پیش کئے گئے ہیں جو آخری دور کے خاص پسندیدہ مضامین کی صورت میں پیش کئے گئے:

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لئے — بجلیاں بے تاب ہوں جن کو جلانے کے لئے

دیکھ لیتا ہوں جہاں تنکا کوئی چبھتا ہوا — میں اٹھا لیتا ہوں اپنے آشیانے کے لئے

عشق نے مٹی کو مسجودِ ملائک کر دیا — ورنہ انسان اور فرشتے سر جھکانے کے لئے

ان اشعار کی بنیادی فضا اور تخیلی پیکر میں وہی آرزوئیں مچل رہی ہیں جو بجلیوں سے دست گریباں ہوتی ہیں۔ ایسی آرزوئیں جن سے زمین و آسمان میں زلزلہ طاری ہو جائے اور آسمان پاش پاش ہو جائے۔ خرمن کے لئے بجلی کو دعوتِ پیکار دے رہے ہیں۔ ناکامیٔ صیاد کے احساس نے خود کو گرفتار کرنے پر آمادہ کر دیا ہے۔ یہ ایسے انقلاب انگیز اور قلب و نظر میں ہنگامہ برپا کر دینے والے خیالات ہیں جنھیں اقبال نے اپنے فکری نظام میں نہ محض جگہ دی ہے بلکہ تربیت و پرورش بھی کی ہے۔ اس انقلاب انگیزی و طوفان پسندی نے انھیں آمادہ کیا ہے کہ وہ پرانی بوسیدہ قدروں کا قلع قمع کر دیں۔ ان کا مردِ مومن ان ہنگاموں سے دوچار ہو کر بوسیدہ قدروں کا بطلان کرتا ہے۔ اپنی دنیا آپ تخلیق کرتا ہے۔ تقلید سے باز آتا ہے۔ اقبال کے فکر و نظر میں یہ نکتہ زیادہ اہم ہے۔ وہ تقلید کو اور تقلیدِ بے جا کو مردود قرار دیتے ہیں۔ اقبال اجتہادِ فکر و نظر میں یقین کامل رکھتے ہیں۔ انھوں نے ہمیشہ اجتہادِ فکر و نظر کو خوش آمدید کہا ہے۔ اور یہ اجتہادِ قلب و نظر ان کے وجدان فکری میں بڑی گہرائی کے ساتھ پیوست ہے۔ تقلید کو موت اور خودکشی کہہ کر اس کی نفی کی ہے۔ اجتہاد کو مستحسن و محبوب سمجھا ہے۔ یہ خیال اس دور کے فنی پاروں میں موجود ہے:

نرالے ہیں انداز دنیا سے اپنے — کہ تقلید کو خودکشی جانتے ہیں ۵۳

یہ غزل مخزن میں ۱۹۰۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔ گویا ابتدا سے ہی اقبال تقلید کے مخالف تھے۔ مندرجہ ذیل شعر بھی اس حقیقت پر روشنی ڈالتا ہے یہ غزل مخزن ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی

رستہ بھی ڈھونڈھ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے ۵۴

یہاں بھی تقلید کی مذمت کی گئی ہے۔ اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے پرانی خاکستر کو پھینکنے کی تلقین میں ان کا انفرادی نقطۂ نظر پیش ہوا ہے۔ تلاش و تحقیق کی طرف رہنمائی کی گئی ہے، بے بینش و بے دانش و فرہنگ، جینے کا سلیقہ

پیدا کیا گیا ہے۔ چیتے کا جگر اور شاہین کے تجسس کا سبق دیا گیا ہے۔ جس میں سوز و ساز و درد و داغ و آرزو میں بے پناہ لذت ملتی ہے۔ اس لذت میں جاں بخشی اور جاں فزائی کے اسرار پوشیدہ ہیں۔ ان اسرار پر اقبال کی نظر ہے؛

بے نیازی سے ہے پیدا میری فطرت کا نیاز
سوز و ساز جستجو مثلِ صبا رکھتا ہوں میں ۵۵

علاجِ درد میں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں
جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں
نہ پوچھو مجھ سے لذت خانماں برباد رہنے کی
نشیمن سینکڑوں میں نے بنا کر پھونک ڈالے ہیں ۵۶

انسان کامل کے متعلق جو ابتدائی خیالات ملتے ہیں ان میں شرفِ انسانیت اور فضلِ انسانیت کا مذہبی تصور پیش پیش ہے۔ مردِ مومن کی صفات میں خودی اور احساسِ نفس مقدم ہیں۔ اس دور میں انسان کا جو تصور ہے وہ مذہبی روایات و عقائد سے زیادہ وابستہ ہے چناں چہ مردِ مومن کے متعلق تصورات میں بھی افضلیت و برتریت کے وہی خیالات موجود ہیں۔ ابھی اقبال کی نظر میں روایاتی اندازِ فکر زیادہ ہے۔ مگر ان روایات کے ساتھ ساتھ فکر و تدبر کا جدید آہنگ بھی شامل ہے۔ مذہبی صحائف میں خاص طور پر قرآنِ حکیم میں انسانوں کی بلندی و عظمت کا جو نادر تصور پیش کیا گیا ہے۔ وہی تصورات یہاں بھی کارفرما ہیں۔ ان تصورات میں مستقبل کے بعض پہلوؤں کی عکاسی موجود ہے۔ باقیات کی ایک طویل نظم "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" کے عنوان سے ہے۔ اس کے تیسرے بند کے یہ اشعار قابلِ غور ہیں۔ کالج ایک زندہ و متحرک پیکر بن کر امتِ مسلمہ کے اندر عظمت و رفعت کا احساس پیدا کر رہا ہے،

ابر بن کر تم جو اس گلشن پہ گوہر بار ہو
بختِ سبزہ کا مثالِ دیدۂ دیدار ہو
میں صدف تم ابرِ نیساں ہیں گلستاں تم بہار
مزرعِ نوخیز میں تم ابرِ دریا بار ہو
میں نتیجہ اک حدیثِ امی یثرب کا ہوں
تم اسی امی کی امت کے علم بردار ہو

اک مہِ نو آسمانِ علم و حکمت پر ہوں میں — تم بھی اک فوجِ ہلالی کے سپہ سالار ہو
نام لیوا اک دیارِ علم و حکمت کا ہوں میں — اور تم اگلے زمانوں کے وہی انصار ہو
تم اگر چاہو تو اس گلشن کے ایسے بھاگ ہوں — ہر کلی گل ہو کے اس کی زینتِ دستار ہو ۵۹

یہ احساس بڑی اہمیتوں کا حامل ہے۔ احساسِ عظمت کے نتائج بڑے دور رس ہوتے ہیں۔ عظمت و سربلندی کا احساس معاشرۂ انسانی کو ارتقا کے بامِ عروج تک پہنچاتا ہے۔ عظمت و رفعت کے احساس سے قومیں بیدار ہوتی ہیں۔ ان میں جذبہ غیرت پیدا ہوتا ہے جس سے زندگی کے منفی رجحانات دامن کش ہوتے ہیں۔ افراد و معاشرہ ایک امنگ اور توانائی لے کر کارگاہِ حیات میں اترتے ہیں۔ آخری شعر تو بہت سی خوبیاں لئے ہوئے ہے۔ یہ اقبال کا ایک خاص موضوع ہے۔ ان کے فکر اور فن میں بار بار اس خیال کا تکرار ملتا ہے۔ کالج زبانِ حال سے کہہ رہا ہے کہ اگر تم چاہو تو اس گلشن کے ایسے بھاگ ہوں کہ ہر کلی تیرے لئے موجبِ زینت بنے۔ مردِ مومن کی ایک بڑی صفت یہی ہے۔ فارسی اشعار میں بہ کثرت اس خیال کا اعادہ کیا گیا ہے۔ جس سے بہ خوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں یہ موضوع بہت پہلے اپنا مقام بنا چکا تھا۔

اسی نظم کے چھٹے بند کے یہ اشعار بھی انھیں احساس کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں:

جس نے پایا اپنی محنت سے زمانے میں فروغ — ہے وہی اخترِ جبینِ کہکشاں کے واسطے
باغباں کا ڈر کہیں خطرہ کہیں صیاد کا — مشکلیں ہوتی ہیں سو اک آشیاں کے واسطے
خضرِ ہمت کا رفیقِ راہِ منزل ہو اگر — گلستاں تیرے لئے، تو گلستاں کے واسطے
زندگی وہ چاہئے دنیا کی زینت جس سے ہو — شمعِ روشن بن کے رہ بزمِ جہاں کے واسطے

روشن از نورِ مہِ حکمت شبستانِ من است
کاں دُرِ گم گشتۂ مومن بدامانِ من است ۶۰

اور ساتویں بند کے یہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں:

ہاں رگِ ہمت کو اپنی جوش میں لائے کوئی — عشقِ اخواں کا اثر دنیا کو دکھلائے کوئی

جوشِ ہمدردی ہیں پنہاں دولتِ ایماں ہے بس — نقشۂ خیر القروں آنکھوں کو دکھلائے کوئی
ہے پریشاں بادِ ناکامی سے گیسوئے مراد — شانۂ دست عطا سے اس کو سلجھائے کوئی
بہرِ استقبال استادہ ہے ہر گل کی کلی — اس چمن میں صورتِ بادِ صبا آئے کوئی ۵۹

ان شعار میں ایک طرف اسلامی روایات کے عظیم تصورات ملتے ہیں جس میں شرفِ انسانی کے متعلق گوناگوں خیالات ظاہر کیے گئے ہیں۔ انھیں تصورات پر جدید رجحانات بھی پیدا کیے گئے ہیں. مذکورہ انتخاب کا آخری شعر خاص توجہ چاہتا ہے. اس شعر کا مفہوم بعد کی نظموں اور غزلوں کی یاد دلاتا ہے جس میں انسانی تصرفات کا ذکر ملتا ہے. خودی، کائنات، محنتِ پیہم اور انسان کے درمیان "عشق" ایک قدرِ مشترک ہے. اقبال نے اس لفظ کو ایک نئی معنویت دی ہے۔ اور اس میں تنوع اور گہرائی پیدا کی۔ پرانے مفاہیم کی جگہ نئے معانی پیدا کیے. عشق ان کے فکر و نظر میں ایک بلند مقام رکھتا ہے. اس کا ضد یا مقابل عقل ہے. عقل و عشق کے معرکوں سے اردو فارسی شعراء بھی مانوس رہے ہیں۔ اقبال کے یہاں عقل و دل کی معرکہ آرائیاں کثرت سے ملتی ہیں۔ ابتدائی ادوار سے ہی اس معرکہ آرائی کا آغاز ہوتا ہے. ایک مختصر سی نظم بھی موجود ہے۔ اقبال عشق یا دل کے طرف دار معلوم ہوتے ہیں. یہ بات ضرور ہے کہ وہ عقل کے وجود سے انکار نہیں کرتے بلکہ اس کی موجودگی کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ عشق اور عقل دونوں کا وجود لازمی ہے۔ دونوں کی منزل اور رفتار البتہ مختلف ہیں:

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عشق
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے ۶۰

یہ تصور بھی ابتدائی دور کی یاد دلاتا ہے. عرفانِ نفس کے لئے عشق و دل کا اعتراف بھی ضروری ہے۔ عملِ پیہم اور عشق سے عرفانِ نفس کو ایک تازگی اور توانائی ملتی ہے۔ اور ان خصوصیات سے جو متشکل پیکر بنتا ہے وہ اقبال کی زبان میں ایک مثالی انسان کی حیثیت رکھتا ہے. یہی مثالی انسان ان کا لازوال کارنامہ ہے.

قومی تصورات

اس دور میں دوسرے رجحانات کے ساتھ ساتھ ایک بڑا رجحان قومی رجحان ہے۔ باقیات کے دور میں چوں کہ اصلاحِ ملت کا جذبہ زیادہ نکھرا ہوا ہے اس لئے اس دور میں ہندوستانی مسلمانوں اور ان کے مسائل سے زیادہ سروکار رہا ہے۔ مگر بانگِ درا کے ابتدائی دور میں یہ مسئلۂ ملت کے ساتھ قومی مسئلہ بھی بن گیا ہے۔ بلکہ اس منزل پر دونوں یکساں ہیں۔ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ اقبال کا شعور اس دور میں پختہ ہو رہا تھا اس لئے اس دور میں قومیت سے متعلق جو خیالات ملتے ہیں ان میں اتحاد و اشتراک کا تصور زیادہ کارفرما ہے۔ چوں کہ آزادئ ملک کا تصور پروان چڑھ رہا تھا۔ کانگریس کا قیام عمل میں آچکا تھا۔ ملک میں آزادئ وطن کا چرچا عام ہو رہا تھا مسلم معاشرہ بھی میدان میں آچکا تھا اور اس نے اپنی پالیسی کا اعلان بھی کر دیا تھا۔ چناں چہ ان کی نظر میں مغربی استعماریت کا خاتمہ ہندو مسلم اتحاد و اشتراک میں نظر آیا۔ ہندوستان کی آزادی کے لئے ضروری تھا کہ قومیت کا جذبہ بیدار کیا جائے۔ یہ جذبہ ایک مدت سے پرورش پا رہا تھا جس کی مختلف صورتیں ملتی ہیں۔ سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل

شہید کی تحریکیں اسی آزادیٔ وطن کے لئے پہلی جدوجہد تھیں۔ انھیں انگریزی شہنشاہیت ہرگز گوارا نہ تھی۔ چناں چہ انھوں نے جسم وجان کی بازی لگادی۔ گو یہ تحریکیں مکمل طور پر کامیاب نہ ہوسکیں۔ مگر اس کا یہ اثر ضرور ہوا کہ قوم کے اندر انگریزی شہنشاہیت کے خلاف جذبۂ منافرت بیدار ہوگیا۔ ذہن وفکر میں ان کے خلاف ایک طوفان مچلنے لگا۔ ملک کو غیر ملکی اقتدار سے نجات دلانے کے لئے اس بے پناہ جذبے نے آزادیٔ وطن کے لئے احساسات میں ایک انقلاب کی لہر پیدا کردی۔ اس کے نقوش سلطان ٹیپو کی جواں مردی، سراج الدولہ کے عظمت وجلال، حیدرعلی کے بلند عزائم اور جھانسی کی رانی کی شجاعت میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ نیز ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں بھی اس رجحان کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ غدر کی ناکامی کے بعد قوم کے احساس اور وقار پر ایک شدید ضرب لگی۔ اس ناکامی کے احساس نے قوم کے اندازِ فکر کو بدلنے میں مدد کی۔ اس اندازِ فکر میں مصلحانہ اور مدافعانہ رجحان کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ان میں بغاوت اور منافرت کا وہ جذبہ مفقود تھا۔ مگر تاہم یہ بھی غنیمت تھا کہ قومیں مختلف اکائیوں میں اپنے ذکر وفکر کو منظم کرنے لگیں۔ غدر کے بعد بیشتر اصلاحی تحریکیں وجود میں آئیں۔ مدراس میں ۱۸٦۴ء میں "ویدسماج" قائم کی گئی۔ ۱۸٦۷ء میں بمبئی میں "پرارتھنا سماج" کی بنیاد رکھی گئی۔ سوامی دیانند سرسوتی نے بمبئی میں ۱۸۷۵ء میں "آریہ سماج" کی نیو ڈالی۔ سوامی دیانند سرسوتی کی تحریک پر ایک روسی خاتون Helena Petroona Blavatsky اور ایک امریکن ملٹری آفیسر Henry Stell Olcott, نے مدراس میں ۱۸۸۲ء میں تھیوسافیکل سوسائٹی کی سنگِ بنیاد رکھی۔ مہادیو گووند رانا ڈے نے پونا بھی "ساروجنک سبھا" قائم کی۔ گوکھلے اور تلک بھی اس سے متعلق رہے ہیں۔ انھیں لوگوں کی سربراہی میں "دکن سبھا" بھی قائم کی گئی۔ دادا بھائی نیروجی نے لندن میں ۱۸۸٦ء میں "ایسٹ انڈیا ایسوسی ایشن" قائم کی تھی۔ ادھر کلکتہ میں ۱۸۷۵ء میں سر سریندر ناتھ بنرجی نے انڈیا ایسوسی ایشن قائم کی بنگال نیشنل لیگ

بھی وجود میں آچکی تھی۔ ۱۸۸۴ء میں مدراس میں "مہاجن سبھا" قائم کی گئی۔ مسلم معاشرے میں ۱۸۶۳ء میں خان بہادر نواب عبداللطیف نے محمڈن لٹریری سوسائٹی قائم کی اور سرسید کی تحریک بھی ابھر رہی تھی۔ انھیں تحریکوں کے ساتھ ساتھ ۱۸۸۵ء میں "انڈین نیشنل کانگریس" کا وجود عمل میں آیا۔

ان تمام تحریکوں کے لاشعور میں بیک وقت کئی عناصر کام کر رہے تھے۔ اصلاحی پروگراموں کے ساتھ ساتھ ہندو تہذیب و عقائد کی احیائیت کے میلانات بھی تند و تیز تھے۔ دوسری طرف دوسری قوموں کے خلاف جذبۂ نفرت بھی کارفرما تھا۔ مسلم معاشرہ جس سے تخت و تاج چھن گیا تھا۔ اور حکومتِ انگلشیہ کے استحکام کے بعد اسی پر عتاب کے پہاڑ بھی ٹوٹ رہے تھے۔ دوسرے برادرانِ وطن سے بھی انھیں اذیت پہنچنے لگی تھی۔ اس کا آغاز غدر سے پہلے ہو چکا تھا۔ جب ۱۸۵۷ء سے پہلے ہندو احیائیت کی تحریکیں وجود میں آئیں۔ انگریز اس جذبۂ نفرت کو شہ دے رہے تھے معاشی حیثیت سے بھی ہندوستان کی اکثریت بہتر تھی۔ برطانوی حکومت نے مسلمانوں کو روزی روزگار سے بھی محروم کر رکھا تھا۔ انگریزی تعلیم کے انکار نے یوں بھی مسلم معاشرے کو معاشی تنگ دامنیوں میں مبتلا کر دیا تھا۔ اس طرح یہ تفریق بڑھتی گئی۔ ان اصلاحی اور احیائی تحریکوں کے پس پردہ مسلمانوں پر بھی حملے ہو رہے تھے۔ ایک طرف انگریزوں کے خلاف جذبات میں اشتعال پیدا کیا جانے لگا اور دوسری طرف مسلمانوں کے خلاف بھی پروپیگنڈا ہو رہا تھا۔ جیسا کہ ڈاکٹر رگھو ونشی نے اپنے تحقیقی مقالے میں لکھا ہے۔

"There is much truth in Valentine Chirol's reflection that the tendency of Hindu revivalism was as consistently anti Mohammedans as anti British and even more so" [1]

مذہبی معتقدات پر عیسائی مشنریوں کے بھرپور حملے ہو رہے تھے۔ دوسری طرف عیسائی

حکومت بھی تر تیغ کرنے میں پیش پیش تھی۔ ان حالات کا صحیح تصور تقریباً ناممکن ہے۔ مگر اس کے اثرات کی جھلک آج بھی ہمارے معاشرے پر پڑ رہی ہے۔ آج کی پستی صدیوں کی پستی کا ثمرہ ہے۔ آج کا افلاس، خوف وہراس، دراصل اس خونچکاں زمانے کی یادگار ہے۔ آج کا انفرادی اور اجتماعی انتشار بھی اسی دور کی یادگار ہے۔ غدر کی ناکامی کے بعد مسلمان جس عتاب میں مبتلا تھے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ سرولیم ہنٹر کا بیان ہے

"After the mutiny the British turned upon the Musalmans as thier real enemies so that the failure of the revolt was much more disasterous to them than to the Hindus" ۲

سربراہان مملکت ہندوستانیوں کے پلک و ابرو کے اشارے سمجھتے تھے۔ انھیں ایک اکثریتی جماعت کو ایک اقلیتی جماعت سے دست و گریباں دیکھ کر خوشی ہوتی تھی۔ اور وہ شہ دینے میں بھی آگے آگے تھے اور خود بھی ظلم و ستم کا نیا ریکارڈ قائم کرنے میں مصروف تھے۔ ڈاکٹر رگھوبنشی کا بیان بھی اپنی جگہ ایک حقیقت کو پیش کرتا ہے۔

"Musalmans were the special object of the wrath of British rulers" ۳

چوں کہ اقتدار اعلیٰ اور عنانِ حکومت انگریزوں کے ہاتھوں میں تھی۔ اس لئے اکثریتی طبقے کی مخالفت ان کے لئے زیادہ خطرناک تھی۔ مسلمان یوں بھی معتوب تھے۔ کانگریس کے قیام کے دو سال بعد ۱۸۸۷ء میں مدراس میں کانگریس کے سالانہ اجلاس میں بنگال کے راجہ سکھیشور نے گاؤکشی کے خلاف تجویز پیش کی جو اتفاق رائے سے منظور نہ ہو سکی۔ مگر عناد و نفاق کے جذبات دھیرے دھیرے دلوں میں اپنی جگہ پیدا کرنے لگے۔ ادھر مسلمانوں نے اپنی مدافعت اور حقوق کی حفاظت کے لئے "محمڈن اینگلو اورینٹل ڈیفنس ایسوسی ایشن" قائم کی۔ فکر و نظر کی کشتی جداگانہ راہوں میں چلنے لگی۔ بمبئی میں ۱۸۹۳ء میں زبردست ہندو مسلم فساد برپا ہوا۔ بحر ہند کا پانی آگ و خون کا شعلہ بن کر اٹھ رہا تھا۔ اس کے بخارات سے پورا ہندوستان جھلس

گیا. اکثریتی طبقے کے مزاج کی پرورش نے دوسرا رخ اختیار کر لیا. ڈاکٹر رگھو نشی نے لکھا ہے۔

"From 1894 onwards they were conducted on a large scale and Hindu agitators incited the people both against the British and the Muslims." ۴

۱۸۹۷ء میں ترکی و یونان میں بھیانک جنگ چھڑ گئی. برہنہ تلواریں. توپ و تفنگ کے مقابل آ گئیں۔ دفعتاً ہندوستان کے مسلمانوں کے جذبات مشتعل ہو گئے. شبلی اور نواب وقار الملک کے مضامین ترکوں کی مدافعت میں شائع ہونے لگے. مگر ان مشتعل جذبات کو سرسید کی "اولی الامر منکم" کی تفسیر نے دبا دیا. دلوں کے جذبات ٹھنڈے پڑ گئے عالمی اسلامی اخوت کے جذبات مچل رہے تھے. لب و لہجہ میں تیزی و تندی کے بجائے ہم آہنگی ضرور پیدا ہو گئی. شبلی ترکوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں:

تازگی بدر و چمنین از تو ہست زیب و طرازِ حرمین از تو ہست
فرحِ دینِ نبوی از تو ہست بازوئے اسلامی قوی از تو ہست

مغرب اور مشرق کی اس آویزش سے ہندوستانی مسلمان بے حد متاثر تھے. انھوں نے انگریزی حکومت کے خلاف بھی احتجاج کیا. کیوں کہ انگریز یونانیوں کے ساتھ ترکوں کو کچلنے میں پیش پیش تھے. ہندوستان کی اکثریت مسلمانوں کے ان جذبات سے بے نیاز تھی غرض اس طرح اتحاد و یگانگت کی خلیج وسیع ہوتی جا رہی تھی. ہندو اصلاحی تحریکوں میں جو رجحانات پیدا تھے. وہ اس خلیج کو وسیع کرنے میں اہم رول ادا کر رہے تھے. ڈاکٹر پی حسین نے ان اصلاحی تحریکوں کا صحیح تجزیہ کیا ہے۔

"........... But the Hindu revivalist movements in the 19th Century with emphasis on Hindu culture and return to the vedic days, scared away educated Muslims,

The Indo-Muslim culture was not appreciated on the political plateform of Hindus. The exploits of Sikhs and Marathas were revised, there was a call for return to the India of pre Muslim times"۵

ان تحریکوں نے اصلاحی رجحانات کے ساتھ ہندو تہذیب کی احیائیت اور ویدک زمانے کی احیائیت کے احساس کو ہوا دی۔ یہ بھی برا نہ تھا مگر ہندو مسلم مشترک تہذیب کو غلط اور ناقابلِ قبول قرار دے کر قومی دھارے کو دو رخوں میں بہنے پر مجبور کر دیا۔ مسلم دورِ تاریخ کے تاریک پہلوؤں کو پیش کیا جانے لگا۔ تاریخ کو بھی مسخ کیا گیا۔ سکھوں اور مراٹھوں کے جذبات کو انتقام کے دور پر انگیختہ کیا گیا۔ ان نفاق انگیز خیالات سے تحریکِ آزادی کو نقصان پہنچ رہا تھا اور اس نفاق سے انگریز فائدہ اٹھا رہے تھے۔

قومیت یا وطنیت یا حب الوطنی کے لئے قریب قریب ایک مفہوم کا استعمال ہوتا ہے۔ مگر باریک میں ان میں بھی فرقِ مراتب پیدا کرتے ہیں۔ اس فرق و اختلاف میں نقطہ ہائے نظر کو زیادہ دخل ہے۔ لغات میں تقریباً یکساں معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ انگریزی میں قوم کا مترادف نیشن ہے۔ حب الوطنی کے لئے پیٹریاٹزم استعمال کرتے ہیں۔

زمانۂ حاضرہ میں قومیت سیاسیات و عمرانیات کا بھی موضوعِ بحث ہے۔ اس کی نفسیاتی اور جذباتی تحلیل بھی کی جاتی ہے۔ مزاج اور پالیسی کا بھی تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔ اس قومیت کے عوامل کے ساتھ ساتھ اس کے اثرات اور عمل دخل کا بھی محاکمہ کیا جاتا ہے۔ تنظیم انسانی اور اجتماعِ انسانی کے مخصوص گروہوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے انفرادی، اور اجتماعی انسانوں کا رشتہ بھی استوار کرتے ہیں مگر اس عقیدے میں بقول برٹینکا انسائیکلوپیڈیا کے مضمون نویس کے انفرادی انسانوں کی تمام تر وفاداریاں ملک و قوم سے وابستہ ہوتی ہیں۔ اور اس شعور کا احساس ہی قومیت پر مبنی ہے۔

اس طرح انسانوں کے مخصوص گروہ کے تمام جذبات اور ان کی وفاداریاں ان

کے مخصوص خطۂ زمین سے وابستہ ہوجاتی ہیں جسے وہ اپنا قوم و ملک سمجھتے ہیں۔ اس زعم میں دوسرے انسانوں کے پاکیزہ جذبات کو بھی نظرانداز کر دیتے ہیں۔ دوسرے افراد یا گروہ بھی اپنے مادرِ وطن سے والہانہ عقیدت رکھتے ہیں۔ اس طرح پوری انسانیت اور انسانوں کی ہیئتِ اجتماعیہ مختلف جغرافیائی خانوادوں میں منقسم ہوجاتی ہے۔

ELIE KEDOURIE نے اپنی تصنیف میں اس خیال کا اعادہ کیا ہے۔

" Briefly the doctrin holds that humanity is naturally devided into nations "

انسانی ہیئت اجتماعیہ کا عظیم تصور پاش پاش ہوجاتا ہے۔ پوری زمین ایک مملکت ہے اور تمام انسان اولادِ آدم ہیں، کا عقیدۂ وحدت بھی بے شمار اکائیوں میں بٹ جاتا ہے۔ پھر رقابت کا جذبہ پروان چڑھتا ہے۔ ایک قوم دوسرے قوم کو تاراج کرتی ہے۔ ایک قوم دوسرے قوم کی آبروریزی کرتی ہے۔ غرض سلسلۂ دار و رسن کی آزمائش جاری رہتی ہے۔ "انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنس"، کا مضمون نویس لکھتا ہے کہ اس عقیدے میں دو طرح کے اہل نظر ہیں ایک اس جذبے کو نیک جانتے ہیں دوسرے اسے جہلا کے جذبات، سے تعبیر کرتے ہیں۔

انسانی مزاج ہے کہ وہ اپنے مادرِ وطن سے بے پناہ عقیدت رکھتا ہے۔ ہمسایوں سے رفاقت کا جذبہ بھی بطونِ قلب میں پرورش پاتا ہے۔ مناظر و مظاہر سے دلچسپی، تاریخی و تہذیبی روایات سے وابستگی زبان و کلچر سے فریفتگی کے رجحانات اس کی فطرت کے خاصے ہیں اور یہی عناصر مل کر اس کے تصورِ وطنیت کو پروان چڑھاتے ہیں۔ اکثر ان رجحانات میں عقیدہ و نظریات کا اختلاف بھی حائل ہوتا ہے۔ مگر ان کی حیثیت برائے نام ہوتی ہے۔ جب قومیت کا رجحان شدید ہوتا ہے تو نظریات اور عقائد معدوم ہوجاتے ہیں۔ مگر انسانی تہذیب و تمدن پر ایک وقت ایسا بھی گزرا ہے جب قومیت کا تصور نہ تھا بلکہ انسانی ہیئت اجتماعیہ صرف عقائد کی بنا پر مختلف گروہوں میں تقسیم تھی جیسے عیسائیت اور اسلام۔

تاریخ کی یاد سے بھی پہلے انسان پر ایک ایسا وقت بھی گزرا تھا جب کسی قسم کی تفریق نہ تھی اور نہ انسان مختلف قبائل میں تقسیم ہوا تھا۔ انسانی تہذیب و تمدن کے مورخین کا بیان ہے کہ قومیت کا ہلکا سا تصور ذہنِ انسان میں اس وقت پیدا ہوا جب اس نے سکونت پذیری اختیار کی۔ رفتہ رفتہ جائے اقامت کی اس چند گز زمین سے محبت اور اس کے در و دیوار سے محبت کے جذبات پیدا ہونے لگے۔ دھیرے دھیرے قرب و جوار کے شجر و حجر چرند و پرند اور ہمسایوں سے شفقت اور تعلق قائم ہوتا گیا۔ جس نے آہستہ آہستہ اجتماعیت کا تصور بیدار کیا۔ زمانے کے لیل و نہار کی گردشوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی ارتقا پذیر رہا۔ مورخین و ناقدینِ سیاسیات و عمرانیات کا خیال ہے کہ اٹھارہ ویں صدی عیسوی تک اس نے ایک تصور کی صورت اختیار کر لی۔ اس صدی کے آخر میں یورپ اور امریکہ میں یہ خیالات عام ہوئے۔ انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے میں یورپ، ایشیا، افریقہ اور دیگر ممالک میں قومیت کے تصورات منظم شکل میں ظاہر ہونے لگے۔ روسو نے اسے ایک جغرافیائی قومیت کی شکل میں پیش کیا ''سوشل کنٹریکٹ'' میں مثالی قوم اور فطری حب الوطنی پر بڑا زور ملتا ہے۔ فریڈرک نے 'LETTERS ON THE LOVE OF FATHERLAND' میں مادرِ وطن کی محبت کو ایک عقلی جذبہ قرار دیا ہے۔

ہندوستان میں برطانوی سامراج کے استحکام کے بعد یہ جذبہ ایک اضطراب کی شکل میں نمودار ہوا۔ احیائی تحریکوں نے اس کا رشتہ قدیم آریاورت سے مضبوط کیا۔ اور ایک ہزار سال کی غلامی کا عقیدہ بھی دلوں میں ٹھونس ٹھونس کر پیوست کر دیا گیا۔ مسلمان جو اس عقیدے میں بہ طور سیاسی کلیہ کے شامل نہ تھا۔ اس کی نظر میں ایک طرف یہ عقیدہ کام کر رہا تھا کہ ساری زمین اللہ کی ہے اور تمام انسان اولادِ آدم ہیں۔ اس عقیدے میں اسے ایران و یمن، روم و شام سے بھی محبت تھی اور ہندوستان و حجاز سے بھی تعلقِ خاطر تھا۔ دوسرا عقیدہ سرزمینِ ہند کے ذروں ذروں سے وابستہ تھا کہ خاکِ وطن از ملکِ سلیمان بہتر۔ ان دو عقائد کے درمیان وہ

کشاکش اور کش مکش میں مبتلا تھا اور یہی ہندوستانی مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ وہ ہمیشہ معتوب رہے ہیں. اگر ان کے قلب ونظر کی اس دونیم کیفیت کا اعتراف کر لیا جائے تو بہت سے نازک مسائل آن کی آن میں حل ہو جائیں. یہی دونیم کیفیت ہے جس سے مسلم معاشرہ ہمیشہ سے دوچار رہا ہے. اس دونیم کیفیت نے اس کے جسم وجان کو بھی دونیم کرنے میں ہمیشہ تیغ جوہردار کے کرشمے دکھاتے ہیں. یہی کیفیت شاہ ولی اللہ کی عظیم ترین تحریک میں شامل تھی. یہی دونیم کیفیت سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریکوں میں روح رواں بن کر زندگی اور موت کے اسرار کی داستان سنا رہی تھی اور یہی کیفیت سرسید، حالی وشبلی کے یہاں بھی پوری طرح جلوہ گر رہی ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان حقائق کی غلط تاویل میں ان کے ایک طرفہ رجحانات کو بہ طور کلیہ پیش کریں. چناں چہ ہوا ہے اور ہو رہا ہے چینی حملہ کے بعد اردو وادب کے ناقدین نے ادب کے پورے ورثے کو یک رخا وطن پرست ثابت کرنے میں دور از کار تاویلات کا ایک دفتر بے معنی پیش کر کے اپنی حب الوطنی کا جواز پیش کیا. میر کی وطن پرستی، غالب کی وطن پرستی، ناسخ اور ذوق کی وطن پرستی میں ہم کوچۂ رقیب میں بھی سر کے بل کے چلے ہیں. مگر ذرا بھی خفت اور رسوائی محسوس نہیں کی. اس میں شک کی قطعی گنجائش نہیں کہ ہمارے شعراء نے وطن پرستی کے گیت گائے ہیں. مگر ان کے پیش نظر یہ خیال بھی کارفرما رہا ہے کہ ہندی مسلمانوں کی دو حیثیت ہے. ایک ہندوستانی کی حیثیت سے دوسرے مسلمان کی حیثیت سے یہی دونیم کیفیت ہے. جسے قدیم کلاسیکی شعراء نے بھی محسوس کیا. سرسید کی تحریک نے اس خیال اور اس نظریے کی تجدید کی اور اس نظریے میں نیا رنگ و آہنگ پیدا کیا. جسے ان کے بشر کائے کار نے اپنا مطمح نظر بنایا. اس پوری تحریک میں اتحاد و تعاون کا جذبہ پوری شدت کے ساتھ موجود رہا ہے. سرسید ہندوؤں اور مسلمانوں کی وحدت فکر اور وحدت عمل پر ایمان رکھتے تھے. اس ایمان اور عقیدے کی اشاعت بھی کرتے رہے. ہندوستان کی آزادی کے لئے اسے سب سے مقدم جانتے تھے.

سیاسی ومعاشی نقطہ نظر سے مسلم معاشرہ بہت پیچھے تھا۔ انگریزی تعلیم کا بائی کاٹ

کر کے مسلمانوں نے سرکاری ملازمتوں سے بھی اپنے کو محروم کر لیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ پہلے ہمیں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنی چاہئے۔ جس سے ہم میں شعور اور زندگی کی اعلیٰ قدریں پیدا ہوں۔ پھر آزادی کی جدوجہد کی جانی چاہئے۔ ان کی نظر میں دونوں قومیں یہاں برابر کی شریکِ قسمت ہیں۔ باوجود اختلاف عقائد کے یہ قومیں ایک قوم ہیں۔ کیوں کہ ایک وطن ہے۔ اور ایک ملک کے باشندے ہیں۔ اہلِ ملک اور اہلِ وطن کی حیثیت ایک وحدت کی ہے۔ اور اس وحدتِ کردار اور وحدتِ افکار سے ایک قوم بنتی ہے وہ ایک خوب صورت تشبیہ سے اس کا موازنہ کرتے ہیں کہ "ہندوستان ایک دلہن کی مانند ہے۔ جس کی خوبصورت اور رسیلی دو آنکھیں ہندو مسلمان ہیں"۔ جسم بہ حیثیت وطن ہے اور اس، وطن کی دو پیاری آنکھیں ہیں۔ بغیر ان دونوں آنکھوں کی موجودگی کے رخ و رخسار کی تمام رعنائی ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے ان دونوں قوموں کے اتحاد و اشتراک اور نسبتِ برابری کے ساتھ ہی یہ حسن و لطافت قائم رہ سکتا ہے۔ ایک کی ترقی اور دوسرے کی پس ماندگی سے یہ نور و نکہت قائم نہیں رہ سکتے۔ ان کے مضامین، خطوط اور خطبات میں اس وحدتِ کردار و وحدتِ افکار پر بڑا زور ملتا ہے۔ چناں چہ یورپ میں بھی سرسید کو یہ فکر دامن گیر تھی۔ خطوط اس حقیقت کے شاہد ہیں۔ اس سے پہلے جس چیز نے ان کے قلب و نظر میں کسک پیدا کی تھی۔ وہ نہ ذاتی مال و اسباب کے تباہ ہونے کا غم تھا اور نہ عزت ناموس کی فکر تھی۔ بلکہ جس چیز نے سرسید کو غم و الم میں مبتلا کیا تھا وہ ان کے قوم کی بربادی کا غم تھا۔ اسباب بغاوتِ ہند" میں یہی جذبۂ قومی بیدار ہو کر ایک نالۂ دل دوز کی شکل میں نمودار ہوا ہے۔ جس میں رعایا کی طرف سے صلح و صفائی کی بہترین کوشش کی گئی اور دوسری طرف بغاوت کے تمام الزامات کو ہلکا کر کے ایک معقول عذر پیش کیا گیا ہے۔ عذر کی معقولیت اس سے بہتر نہیں ہو سکتی تھی:

"سب لوگ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں کہ واسطے اسلوبی اور خوبی

اور پائداری گورنمنٹ کے مداخلت رعایا کہ ملک میں واجبات میں سے ہے۔" ۸

غدر کی ناکامی کے بعد مسلمانوں پر عتاب اور قیامت انگیز ظلم وستم کا پہاڑ ٹوٹا تھا۔ جس کی مدافعت میں سرسید کی پہلی شخصیت تھی جس نے اس عتاب کو فرو کرنے میں جسم وجان کی پروا بھی نہ کی۔ انھیں تقاضوں کے پیش نظر انھوں نے ۱۸۶۰ء میں "لائل محمڈنس آف انڈیا" کے نام سے انگریزی اور اردو پرچے نکالنے شروع کئے۔ جو تین نمبروں کے بعد ۱۸۶۱ء میں بند ہو گیا۔ سرسید نے اس طرح رعایا اور ذی اقتدار افراد و اقوام کے دلوں کی کدورت دور کرنے کے لئے ان تھک کوشش کی۔ اس کا ایک دوسرا تاریک پہلو بھی ہے۔ راجہ رام موہن رائے کی تحریک نے غدر سے بہت پہلے انگریزی تعلیم کو من وعن تسلیم کر لیا تھا۔ اور انگریزی اقتدار کی وفاداری کا بھی حلف لے چکے تھے۔ مسلمانوں نے بغاوت میں جو مجاہدانہ رول ادا کیا تھا۔ انگریز اس سے سخت خائف تھے۔ ان میں جذبۂ انتقام موج خون بن کر سر سے گزر رہا تھا۔ عہد ماضی کی صلیبی جنگوں کے شکست فاش کا بھی انتقام تازہ ہو چکا صدیوں کے جذبہ انتقام اور چاروں طرف کی یلغار نے پورے معاشرے کو ذلت کی موت میں تبدیل کر دیا تھا۔ ان نامساعد حالات میں سرسید کی کوششیں بار آور ہوئیں۔

خدمتِ ملک وقوم کا یہی جذبہ تھا۔ جو انہیں یورپ کے طول طویل اور صبر آزما سفر پر لے گیا وہاں بھی ہر وقت یہی فکر دامن گیر رہتی تھی۔ محسن الملک کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "وزیر ہند میرے آنے کے دو تین دن بعد ماہر چلے گئے ہیں اول ان سے ملاقات ہو وے تب کچھ تحریک بہتری ہندوستان شروع کروں گا۔" ۹

ایک دوسرے خط میں اس حقیقت کو بھی پیش کرتے ہیں:

"اہلِ ہند ناقدردان، دوست کش اور اپنے خیر خواہ کے دشمن ہیں
مگر میں خوش ہوں کہ میرے ہم وطن کی بھلائی ہوئی ہے" ۱۰

حالی کے الفاظ میں "سفرنامہ" لکھنے والا بھی وطن اور قوم کی خیر خواہی اور ہمدردی میں شور بورہے۔ یورپ سے واپسی کے بعد سرسید کی اس تحریک میں ایک نئی روح بیدار ہوئی۔ ہندوستان اور اس کی ترقی کے اسباب پر غور و فکر کی ایک نئی لہر پیدا ہوئی۔ اب اس کا مقابلہ بین المملکتی پس منظر میں کیا جانے لگا۔ ان کی تحریک نے بیداری اور شعور کا ایک نیا ولولہ پیدا کیا۔ جس کی آواز پورے ہندوستان میں گونج اٹھی۔ ذکر و فکر اور جلوت و خلوت میں ان انقلاب آفریں جذبات کا چرچا ہونے لگا۔ جس کا اندازہ کان پور فسادات تحقیقی کمیٹی منعقدہ ۱۹۳۳ء کے اس بیان سے لگایا جا سکتا ہے:

جس میں اعتراف کیا گیا ہے کہ نیشنل کانگریس کے قیام میں سرسید تحریک اور سرسید کا زبر دست مثبت رول رہا ہے۔ ۱۱

۲۸ دسمبر ۱۸۸۵ء میں گوکل داس تیج بہادر اور سنسکرت کالج بمبئی کے ہال میں ڈبلو۔ سی بنرجی کی صدارت میں انڈین نیشنل کانگریس کی سنگ بنیاد رکھی جاتی ہے۔ ۱۲ جس میں اے او ہیوم ایس سبرا مانیا آئر اور کے ٹی ٹیلانگ کی آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ اس اجلاس میں مسلمان بھی شرکت کرتے ہیں۔ آر۔ ایم سیانی (یونیورسٹی گریجویٹ، ممبر خوجہ لا کمیشن، ممبر میونسپل کارپوریشن بمبئی) اور اے ایم دھارامسی (یونیورسٹی گریجویٹ، ممبر میونسپل کارپوریشن بمبئی) کے بعد بدرالدین طیب جی اور قمرالدین طیب نے بھی شرکت کی۔ کانگریس کے دوسرے اجلاس میں تقریباً پچیس مسلمانوں نے شرکت کی اور تیسرے اجلاس میں چھیتر حضرات شریک ہوئے۔ اس اجلاس کے صدارتی خطبے میں بدرالدین طیب جی نے کانگریس کے دستور میں اقلیت کی حفاظت پر زور دیا۔

سرسید کانگریس کے وجود سے خائف تھے۔ تیسرے اجلاس کے بعد انھوں نے

اس کی مخالفت شروع کی۔ انگریزی حکومت بھی اسے پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھ رہی تھی۔ سرسید کی خواہش تھی کہ مسلمان اس میں شریک نہ ہوں۔ ان کی نظر میں مسلمان سیاسی طور پر اس قابل نہ تھے کہ کسی سیاسی گروہ بندی میں شامل ہوں۔ یوں بھی وہ انگریزوں کے عتاب میں تھے۔ اور اقلیت میں۔ اس کے علاوہ ان کا سب سے اہم نقطۂ نظر یہ تھا کہ اعلیٰ تعلیم سب سے مقدم ہے۔ اس کے حصول کے بعد ہمارے سارے مطالبات خود بخود پورے ہو جائیں گے۔

"گورنمنٹ سے حقوق طلب کرنے کا یہی ایک طریقہ ہے کہ اپنے تئیں
ان حقوق کا مستحق بناؤ جو چیز تم کو اعلیٰ درجے پر پہنچانے والی ہے
وہ صرف ہائی ایجوکیشن ہے۔ جب تک ہماری قوم میں ایسے لوگ
پیدا نہ ہوں گے ہم ذلیل رہیں گے،، ۱۳

اسی اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر انھوں نے "محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس" قائم کی۔ جس کا پہلا اجلاس ۲۸ دسمبر ۱۸۸۶ء کو لکھنؤ میں ہوا۔ اور دوسرا اجلاس علی گڑھ میں منعقد کیا گیا۔ ۱۸۸۷ء میں "انڈین سوشل کانفرنس" اور اگست ۱۸۸۸ء میں "پیٹریاٹک ایسوسی ایشن قائم کی گئی۔ دراصل اس وقت کی سیاست میں کئی عنصر کام کر رہے تھے۔ سرسید کی مخالفت کسی عصبیت یا سازش کے تحت نہ تھی بلکہ ترقیٔ تعلیم کو وہ زیادہ اہم سمجھتے تھے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ ہندوستانی ابھی اس لائق نہیں ہیں کہ وہ انگریزی اقتدار کے خلاف اعلانِ جنگ کر سکیں اور نہ اس اعلانیہ یا بغاوت میں ان کی فلاح ہے۔ اور نہ یہ وقت کا صحیح تقاضا ہے۔ یہ بیش رفتگی، عدم پختگی کی دلیل ہے۔ ممکن ہے کہ یہ انداز فکر غلط ہو اور اس کے اسباب جو کچھ بھی رہے ہوں اور اس کے اثرات جو کچھ بھی مرتب ہوئے ہوں ان پر تو اعتراضات ہو سکتے ہیں مگر سرسید کے خلوصِ نیت پر شبہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ ان کی سیرت اور کردار کے لافانی نقوش ہزاروں صفحات پر بکھرے ہوئے ہیں۔ جن پر ان کے اخلاصِ نیت کی مہر ثبت ہے۔

سر سید کی تمام تر توجہ اعلیٰ تعلیم کے حصول پر مرتکز تھی۔ پوری تحریک میں روحِ رواں یہی تعلیمی نقطۂ نظر تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لئے وہ دن بڑا منحوس تھا جب فارسی زبان کو تمام دفاتر سے علیحدہ کر کے ایک دوسری زبان کا مطالبہ کیا گیا مزید برآں ۱۸۴۴ء میں لارڈ ہارڈنگ نے ایک حکم جاری کیا۔ جس کی رو سے ملازمت کے لئے وہی لوگ اہل سمجھے جانے لگے جنہوں نے انگریزی تعلیم حاصل کی تھی۔ دوسری طرف مسلم معاشرے نے خاص طور پر علماء نے اس انگریزی تعلیم کو کفر قرار دے کر مسلمانوں میں انگریزی شہنشاہیت کی ملازمت کے خلاف ایک جذبۂ نفرت پیدا کر دی تھی جب کہ ولیم ہنٹر کی زبان میں ہندوؤں نے ۱۸۱۸ء سے ہی انگریزی تعلیم کو قبول کر لیا تھا۔ راجہ رام موہن رائے نے ایک تحریک کے طور پر ہمہ گیر بنا دیا تھا۔ مسلمانوں کا سرکاری طور پر بائیکاٹ ہو چکا تھا۔ صنعت و حرفت برائے نام تھی۔ اور نہ اس کی طرف ان کی توجہ ہی تھی۔ غرض ان کی معیشت فاقہ کشوں کی تھی سر سید ابھی ان معاملات سے دوچار تھے کہ ۱۸۶۷ء میں بنارس میں چند سر برآوردہ ہندوؤں نے ہندی کو سرکاری زبان بنانے کی تحریک چلائی اور اردو کا بائیکاٹ کیا۔ سر سید بے حد متاثر ہوئے۔ مگر دونوں معاشرتی تمدنوں کے اشتراک و اتحاد کی کوششوں سے وہ مایوس نہیں ہوئے بلکہ اپنے اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول میں ہمہ تن مصروف رہے اور بہتری کی ہزار صورتیں پیدا کرنے میں مشغول تھے۔

ان کے رفقائے کار اور ان کے معاصرین نے بھی اتحاد و تعاون پر زور دیا۔ اور اسے قومی ترقی کے لئے لازمی قرار دیا۔ اس اتحاد و اتفاق میں انھوں نے بھی ہندوستانی مسلمانوں کی دونوں حیثیتوں کا اعتراف کیا۔ ان دونوں حیثیتوں کے اعتراف میں کسی قسم کا ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ حالی و شبلی و اکبر نے اس دو نیم کیفیت کا اقرار کیا ہے۔ دو طرح کی وفاداریوں کا حلف نامہ پیش کیا ہے۔ وطن اور اہلِ وطن کے ساتھ کرۂ ارضی اور بنی نوعِ انساں سے اخوت و محبت کا جذبۂ عقیدت بھی پیش

کیا ہے۔

اسمٰعیل میرٹھی نے ۱۸۶۸ء میں انگریزی نظموں کے دو اردو تراجم کی شکل میں اپنی دو نظمیں پیش کی تھیں "حبِ وطن" اور "انسان کی خام خیالی" اس سے ایک سال پہلے وہ چار انگریزی نظموں کے تراجم پیش کر چکے تھے۔ "کیڑا" "ایک قانع مفلس" "موت کی گھڑی" اور "فادر ولیم" اسمٰعیل میرٹھی کا بھی ایک مطمحِ نظر ہے جس میں جذبۂ وطن کے عقیدت بھرے گیت گائے گئے ہیں۔ وطنی نظموں کے لئے بھی ان کا نام ممتاز رہے گا۔ اور عقیدت سے یاد کئے جائیں گے۔ یہ عقیدت اور وطن ایک جذبۂ فطرت ہے جو صرف قلبِ انسان تک ہی محدود نہیں بلکہ ہر جان دار کے بطون میں ایک موجِ تہ نشین کی طرح موجود ہے۔

دل میں اِک چاشنی محبت کی	جملہ جان دار کو خدا نے دی
قلبِ انساں ہی پہ کیا ہے مدار	کہ ہر اک دل میں اسی کا ہے شرار
ایک اسپین کی جواں طوطی	جو کہ بچپن سے تھی اسیر ہوئی
اسی اثنا میں ایک مردِ غریب	آیا اسپین سے ملا کے قریب
اس نے طوطی سے جا کلام کیا	صرف اسپین میں سلام کیا

کیا ہی مسرور چہچہا کے ہوئی
آخرش پھڑک پھڑک کے موئی [۱۴]

محمد حسین آزاد کی معرکۃ الآرا نظم "حبِ وطن" ہے جو ایک سو پچانوے اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ نظم ۱۸۷۴ء اور ۱۸۷۵ء کے درمیان لکھی گئی۔ فکر و خیال کے اعتبار سے، نغمہ و آہنگ کے اعتبار سے بھی یہ نظم جذبۂ وطن سے لبریز ہے۔ اس نظم میں تفصیل کے ساتھ حبِ وطن کے وسیع مفاہیم کو پیش کیا گیا ہے۔ ابتدا میں ملکِ وطن کو ملکِ سلیمان سے بہتر" تسلیم کرتے ہوئے یہ رائے دی گئی ہے کہ حبِ وطن اسے نہیں کہتے کہ چمن سے نکلنے کے بعد فرقتِ چمن سے گل خاک ہو جائے یا مچھلی کی طرح پانی سے نکلنے کے بعد جان دے دے۔ یہ بھی حبِ وطن نہیں ہے کہ یادِ وطن

ہیں جوش و خروش کا یا افسردگی کا اظہار کیا جائے یا:

بچوں کی طرح روتے سدا زار زار ہوں ۔ اور مادر و پدر کے لئے بے قرار ہوں [15]
حبِ وطن اسے نہیں کہتے کہ گھر رہیں ۔ بچوں کے منہ کو چومتے آٹھوں پہر رہیں

وطن کی محبت سے لبریز ایک دہلوی بزرگ کا واقعہ پیش کر کے ان کے اس جذبۂ وطن کی تنقید کی ہے:

ایسے ہی تنگ حبِ وطن بدنصیب ہیں ۔ گھر میں مسافروں سے جو بدتر غریب ہیں [16]

آزاد کی زبان میں حبِ وطن اسے کہتے ہیں جس کے دل میں اہلِ وطن سے بے پناہ محبت کا جذبہ موجود ہو اور اگر سرزمین وطن پر غنیم لشکر کشی کرے تو اہلِ وطن اس کا مردانہ وار مقابلہ کریں۔ اور ناموسِ وطن کی خاطر دل و جاں نثار کر دیں جس طرح اہلِ روم و اہلِ ایران نے وطن کی آبرو کے لئے اپنی متاعِ عزیز قربان کر دی۔ اور وطن کے ناموس کو زندہ رکھا۔ اس تفصیلی تذکرے کے بعد آزاد سرزمینِ ہند اور ہندوستانیوں سے گریہ کے طور پر مخاطب ہوتے ہیں۔ انگریزوں کے آمد کی تاریخ بیان کرتے ہیں۔ پھر ہندوستان کی قسمت کا رونا روتے ہیں۔ نوحہ و ماتم کے ساتھ ساتھ دل کے کڑھتے ہوئے جذبات بھی شامل ہو گئے ہیں:

اے آفتابِ حبِ وطن تو کدھر ہے آج ۔ تو ہے کدھر کہ کچھ نہیں آتا نظر ہے آج
کچھ ہو گیا زمانے کا الٹا چلن یہاں ۔ حب الوطن کے بدلے ہے بغض الوطن یہاں
ین تیرے ملکِ ہند کے گھر بے چراغ ہیں ۔ جلتے عوض چراغوں کے سینے میں داغ ہیں
الفت سے گرم سب کے دلِ سرد ہوں بہم ۔ اور جو کہ ہم وطن ہوں وہ ہمدرد ہوں بہم [17]

محمد حسین آزاد بھی اتحاد و اتفاق پر بڑا زور دیتے ہیں۔ نفاق سے وہ بھی بے زار ہیں۔ تعطل و جمود کے خلاف عزم و استقلال کا درس دیتے ہیں۔ پوری پوری نظمیں ان عزائم کو بیدار کرنے کے لئے پیش کی گئی ہیں۔ ان نظموں کے مطالعے سے ان کے فکر و نظر کا بآسانی تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ اور زمانے کے اندازِ فکر کا بھی پتہ لگایا جا سکتا ہے۔

اکبر الہ آبادی کے اشعار میں حب الوطنی کے جذبات اپنے مخصوص انداز میں ملتے ہیں مگر اس انداز سے قطع نظر ان تصورات میں مسلم اندازِ فکر بھی شامل ہے ایک طرف ہندوستان کی غلامی پر وہ خون کے آنسو روتے ہیں اور ان آنسوؤں کو چھلکنے سے پہلے پی جاتے ہیں۔ دوسری طرف مسلمانوں کے زوال اور اسبابِ پستی پر بھی غور وفکر کرتے ہیں اور اس پستی کو سرزمینِ ہند کے متعلقات میں پیش کرتے ہیں۔

ہندوستان کی شاندار روایات کا خاتمہ دیکھ کر وہ کڑھتے ہیں، دستِ فلک کے استعارہ میں ان کا روئے سخن جس طرف ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ہندوستان کی خلقت کن کن ہاتھوں سے تباہ ہوئی ہے وہ ہر کس وناکس جانتا ہے۔ اس کی تمام سابقہ عظمتیں اور ماضی کی تمام رفعتیں کس کس طرح پامال ہوئی ہیں اور کن کن ظالم ہاتھوں نے پامال کی ہیں وہ پردۂ راز میں نہیں ہیں۔

محمد حسین آزاد کے مشاعرے میں حالی نے نظم "حب وطن" پیش کی تھی۔ جذبات قومی نے حالی کے حساس ذہن کو مجبور کیا کہ وہ مادرِ وطن پر غم کے آنسو بطور نذرانۂ عقیدت پیش کریں۔ ان میں وطن کے ارض وسماء سے محبت کا بے پناہ جذبہ ملتا ہے۔ وہ وطن جو رشکِ جنت تھا جس کے ذروں پر حور وملائکہ جان نثار کرتے تھے وہی آج گردِ راہ کی طرح پامال وذلیل ہے۔ وہ لیل ونہار کے جاں افزا نظارے ختم ہو گئے۔ صرف اپنی یاد چھوڑ گئے ہیں:

اے سپہر بریں کے سیارو	اے فضائے زمیں کے گل زارو
اے وطن! اے مرے بہشتِ بریں	کیا ہوئے تیرے آسمان وزمیں
رات اور دن کا وہ سماں نہ رہا	وہ زمیں اور وہ آسماں نہ رہا ۱۸

پورے ہندوستانی معاشرے پر ادبار و نحوست کا جو دل دوز اور ہمت شکن ماحول چھایا تھا۔ اس نے تمام قوائے جسمانی کو شل کر دیا تھا۔ زندگی کے مثبت اقدار بدل چکے تھے۔ اس حزن انگیز معاشرے میں وطن پرستی کے جذبات

پوری شدت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان میں مثبت رجحانات بیدار ہوجائیں تو ان کا رخ آزادئ وطن کی طرف مائل ہو جاتا ہے ورنہ غلامی اور دائمی غلامی راسخ ہوجاتی ہے۔ بیسا اوقات یہ جذبات سیاسی بیداری میں بھی تبدیل ہو جایا کرتے ہیں۔ ماضی کی شاندار روایات، حوصلوں اور عزائم کی پرشکوہ داستان بھی اس کو تازیانہ لگاتی ہے۔ غیرت وحمیت کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ اگر ان کی صحیح تربیت ہوجائے تو وطن کو دوبارہ بہشت بریں بنانے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ حالی بھی اس عظمتِ گزشتہ کا ذکر کرتے ہیں۔ آریائی حملوں کی یاد تازہ کر کے عزم وارادوں کا ایک نیا طوفان لانا چاہتے ہیں۔ جس کے سامنے خس وخاشاک کیا کوہِ گراں بھی نہ ٹھہر سکے۔ بڑی سی بڑی آہنی دیواریں بھی زمیں بوس ہوجایا کرتی ہیں اور بڑے سے بڑا ظالم اور سفاک بھی سرنگوں ہوکر سر بہ سجود ہوتا ہے۔ مختلف پیرایۂ بیان میں وہ ماضی کا تذکرہ کرتے ہیں۔ محض زیبِ داستان کے لئے نہیں بلکہ مقاصد اور عزائم کی خاطر۔ اسی تسلسلِ بیان میں ایک مثال بھی پیش کرتے ہیں جس کا تعلق مذہبی عقائد اور تاریخِ مذہب سے زیادہ ہے۔ مگر پس منظر کے ان واقعات اور بیانات کو عقیدے سے منسلک کرنے میں فکر ونظر کے باریک شعور کو بھی دخل ہے۔ جس سے حوصلوں اور ارادوں میں قوتِ غازیانہ پیدا ہوتی ہے۔ اور اس قوت کی موجودگی میں دنیا کی بڑی سے بڑی طاقت بھی خراج دیتی ہے:

قدر اے دل وطن میں رہنے کی ‏ ‏ ‏ پوچھے پردیسیوں کے جی سے کوئی
ہوئے یثرب کی سمت جب راہی ‏ ‏ ‏ سید بطحیٰ کے ہم راہی
رشتے الفت کے سب توڑ چلے ‏ ‏ ‏ اور بالکل وطن کو چھوڑ چلے
جب ملا رام چندر جی کو بن باس ‏ ‏ ‏ اور نکلا وطن سے ہوکے اداس ۱۹

ان اشعار سے حالی کے شعور کو سمجھنے میں بھی کافی مدد مل سکتی ہے۔ اور حب الوطنی کے جذبات کو بھی ذہن نشیں کیا جاسکتا ہے۔ ان جذبات کے پردوں میں سیاسی بیداری کے محرکات بھی جلوہ گر ہیں۔ سیاسیات کو مذہب

اور نہ ہی پس منظر میں پیش کر کے حالی نے ان جذبات میں آتش گیر مادے کا اضافہ کیا ہے تاکہ ان عوامل و محرکات میں اشتعال پیدا ہو۔ یہ اشتعال پورے معاشرے کے خس و خاشاک پر شعلہ بن کر لپک جائے۔ ان حالات کے بعد قومی آزادی کا مسئلہ زیادہ دشوار نہیں رہے گا۔ بلکہ حصولِ مقصد میں آسانیاں پیدا ہو جائیں گی اور راستوں کے پیچ و خم کو ایک جست میں طے کیا جاسکتا ہے۔ حالی کا یہ شعور قابلِ تحسین ہے۔ ان کے شعور میں آہستگی اور نرم خرامی ہے اشتعال و انقلاب کے فوری مطالبے ہیں۔ گو ان کا موضوع بھی ماضی اور ماضی کے متعلقات ہیں۔ مگر ماضی کے ان آثار و باقیات سے ایک کلیہ برآمد کرتے ہیں۔ جن سے جذبات میں انقلاب و بیداری کی ہلکی ہلکی شعاعیں پیدا ہوتی ہیں اس طرح وہ بھی اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس نئی دنیا کی تعمیر کے لئے وہ اجزائے ترکیبی کا بھی تذکرہ کرتے ہیں جن کی حیثیت مصلحانہ ہے۔ روزمرہ کے تفکیری تجربات ہیں۔ جن میں سادگی اور سحر کاری بھی ہے۔ چوں کہ کہنے کا انداز بہت ہی صاف سادہ اور عام تجربے سے قریب ہے اس لئے ان پر فکر و نظر کی گہرائی کا شائبہ نہیں ہوتا۔ معاشرے کے ان افراد سے وہ مخاطب ہیں جن کا شعور بھی اسی درجے کا ہے سیدھی بات کو سادے سے انداز میں پیش کرتے ہیں۔ اپنا اور سماج کارشتہ ماضی کے کوائف سے استوار کرتے ہیں۔ اس مقابلے و موازنے میں وہ اپنے قوم کی نارسائیوں کا بھی تذکرہ کرتے ہیں۔ ایک بات بہ ظاہر معمولی ہے مگر غور و تامل کے بعد اس کی اہمیت کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ "ہم تو محض وطن کے نام کے دیوانے ہیں اور پچھلے لوگ، اہلِ وطن پر پروانہ وار نثار ہوتے تھے"۔ گویا نامِ وطن سے زیادہ اہلِ وطن کی قیمت ہے۔ ماضی کے اسلاف اہلِ وطن کے سچے قدردان تھے۔ اس طرح کے حوادث کے مقابل آہنی زنجیر بن جانے کی سعی میں حالی بھی مصروف ہیں۔ چوں کہ ان کی نظر میں وطن کے ساتھ ساتھ اہلِ وطن سے بھی جذبۂ محبت ضروری ہے۔ اس لئے پوری قوم کو ایک قوم تسلیم کرتے ہیں اور

خاکِ ہند کو غلامی و پستی سے نکالنے کے لئے اتحاد و اتفاق میں ایمان رکھتے ہیں اور اسی کی بشارت دیتے ہیں۔ اس اتحاد و اتفاق کو تاریخی پس منظر میں ایک تاریخی عمل کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

ہند میں ہوتا اتفاق اگر　　کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیوں کر
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا　　کبھی ایرانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتلِ عام کیا　　کبھی محمود نے غلام کیا ۲۰

فکر و نظر کی وسعت کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ ان کی کشادگیٔ قلب اور جذبۂ وطنی کی شدت کا بھی اقرار کرنا پڑتا ہے۔ محمود و نادر کے حملوں کو بھی وہ وطن کی خاطر برداشت نہیں کرتے۔ یہ جذبۂ وطن حسب و نسب کا بھی احترام نہیں کرتا۔ حالی کے پیشِ نظر ہندو مسلمان دونوں اس ملک کے وارث ہیں اور دونوں اس ملک کی ذمہ داریوں میں برابر کے شریک ہیں۔ انھیں کے تعاون و مدد سے ہی ملک آزاد ہو سکتا ہے۔ وہ دونوں طبقوں کے درمیان اتحاد و اشتراک کی رسی کو مضبوط بنانا چاہتے تھے۔ سر سید کا بھی یہی مشن تھا۔ ان کے یہاں بھی اس خیال اور اس جذبے کی فراوانی ہے۔ مگر اندازِ فکر کی سیہ کاری نے سر سید کو معتوب سمجھا اور ہم بھی ابھی تک سر سید کو بری الذمہ نہ ثابت کر سکے۔ اور نہ ان کے وطنی جذبات و خیالات کی اشاعت ہی کر سکے۔ اکبر الہ آبادی بھی دونوں گروہوں کے درمیان پیدا کردہ نفاق کو پر کرنا چاہتے تھے۔ مگر وہ ان کا رشتہ صرف ہندوستان سے ہی قائم نہیں کرتے بلکہ وسیع تر سوادِ اعظم کے مفاد میں پیش کرتے ہیں۔ یہ وسیع ترین مفہوم اس دو نیم کیفیت کے پیشِ نظر ہے۔ ورنہ وہ سرزمینِ ہند کے محدود تصورات میں ہی اظہارِ خیال کرتے۔ مگر ان کی نظر اس حقیقت کی طرف بھی ہے کہ برِ اعظم ایشیا کے بیشتر جغرافیائی علاقوں میں بھی ہمارے تہذیبی و ثقافتی تعلقات ہیں۔ اس نکتے کو ذہن میں رکھ کر وہ آریائی قوم کے آبائی وطن اور ان کے خروج کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ ان دونوں رشتوں میں پھر ایک قدرِ مشترک کی دریافت ہوتی ہے جو ثبوت

کے محدود دائرے میں وہ برِ اعظم کو شامل کر کے وسیع تصور پیش کرتے ہیں:

ہند و مسلم ایک ہیں دونوں — یعنی یہ دونوں ایشیائی ہیں
ہم وطن ہم زبان و ہم قسمت — کیوں نہ کہدوں کہ بھائی بھائی ہیں ۲۱

اس عقیدے میں زبان و وطن، نسل و ہمسائیگی زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ نظریاتی یا عقائد کے اختلافات زیادہ نہیں۔ یہ خیال دراصل جذبۂ وطن بیدار کرنے کے لئے ایک موثر محرک ہے۔ آزادیٔ وطن کے لئے معاشرے کے تمام عناصر کو زیادہ سے زیادہ متحرک اور فعال بنانے کی غرض سے اسے ایک حقیقت کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کے مشترک مفاد پر زیادہ سے زیادہ اتحاد و اشتراک کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ فرصتِ دو نفس کی آزادی کو بھی دراصل غنیمت نہیں سمجھتے۔ بلکہ اس آزادی کے خلاف وہ طنزیہ انداز میں بغاوت کرتے ہیں۔ انگریزی استعماریت کے ظلم و جبر کے خلاف یہ جذبۂ بغاوت ہے جیسے وہ طنز کی تیکھے انداز میں دل کا مطلب استعاروں میں بیان کرتے ہیں اور وہ ان استعماری طاقتوں کے خلاف قومی تنظیم کی افراتفری پر بھی نظر ڈالتے ہیں:

کمر باندھی ہے یاروں نے جو راہِ حب قومی میں
وہ بولے تو نہیں چلنا وہ بولے تو نہیں چلنا ۲۲

سر سید کی طرح وہ بھی "نیشن" کو بچوں کا گھروندا نہیں سمجھتے کہ جب چاہا مٹی کے سنگ ریزوں پر فلک بوس عمارت تیار کر لی اور جب چاہا مٹا دیا۔ نیشن اس طرح سے وجود میں نہیں آتا۔ اس کے لئے صدیوں کی محنتِ شاقہ درکار ہوتی ہے۔ صدیوں کے تجربات سے اس کی خمیر تیار ہوتی ہے۔ سالہا سال کی خدمت اور بیداری کے بعد اس تصور میں پختگی پیدا ہوتی ہے:

کچھ گھروندا نہیں نیشن کہ بنا لیں لڑکے
فطرتی طور پہ خود ہوتی ہے نیشن پیدا ۲۳

وہ ذہن و فکر میں ایک تبدیلی لانا چاہتے ہیں۔ مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہری

روشنیوں سے وہ قلب ونظر کو پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قومی نظریے کے مبادیات کے سلسلے میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اکبر الہ آبادی مذہب کو قومیت سے مقدم سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہبی قدریں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ قومی اقدار ثانوی درجات کے حامل ہیں۔ مذہب سے ہی قومی تحفظات ممکن ہیں۔ مذہب کی عدم موجودگی سے اس کا بھی وجود ختم ہو جائے گا۔ مذہب اور اس کے عوامل زیادہ موثر طریقے پر آزادیٔ وطن کے حصول میں کارگر ہو سکتے ہیں۔ مذہبی شعور اس قومیت کے تصورات سے متضاد نہیں ہے۔ بلکہ معاون و مددگار ہے:

مذہب ہی سے حفاظتِ قومی ہے اے عزیز
نادان ہے کو اڑ ہٹائے جو چول سے ۲۴

یہ اندازِ فکر اس دور کے شعراء مصلحین وقائدین کے یہاں اکثر وبیشتر ملتا ہے۔ مگر اس مخصوص اندازِ فکر کے ساتھ قومی اتحاد و اتفاق کا رجحان بھی کثرت سے پایا جاتا ہے۔ ان دونوں طرزِ فکر میں ان کے نزدیک کسی قسم کا ٹکراؤ نہیں ہے۔ بلکہ ایک خیال کو دوسرے خیال سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ بنیادی طور پر ان کا عقیدہ تھا کہ امامت وسیاست یا مذہب وسیاست میں کسی قسم کا بعد نہیں ہے بلکہ مذہب ہی سے سیاست کی تربیت ہونی چاہئے۔

کلیاتِ اسمٰعیل میرٹھی میں ایک نظم ہے جس کا عنوان ہے "جنگ روم و روس"، جو ۱۸۷۷ء میں لکھی گئی تھی۔ ترکوں کی فتح و کامرانی کی دعا کی گئی ہے اور دشمنِ اسلام کو نیست ونابود دیکھنے کی شدید آرزو کا احساس پیدا کیا گیا ہے فن کار ایک شدید بحران میں مبتلا ہے۔ اظہارِ عقیدت کے طور پر وہ ترکوں کی فتحیابی کا دل خوش کن منظر دیکھنا چاہتا ہے تاکہ قلب ونظر کو ایک سکون میسر آئے:

کیا اب بھی گونجتا ہے وہ میدان توپ سے ... آتش فشاں ہے لشکرِ عثمان توپ سے
کیا خیمہ زن ہوئی ہے محمدؐ علی کی فوج ... یا جنترہ کی سمت رواں ہے مثالِ موج
کیا اب بھی ہیں مجاہدِ اسلام جاگتے ... ہیبت سے جن کی روسیہ پھرتے ہیں بھاگتے

کیا اب بھی ترک تازمیں ترکی سوار ہیں — جن غازیوں کی تیغ سے رومی فگار ہیں
بد دل ہے فوجِ روس تو ہو اور بھی خراب — عثمانیوں کا دبدبہ ہو جائے کامیاب
ہے یہ دعائے شام یہی نالۂ سحر — ہوں ترک فتح یاب خدایا بکر وفر
عثمان یا خدا الغبس زبر و زبر کرے — سیلاب خونِ روس سے مٹی کو تر کرے[25]

یہ وہی انداز ہے جس میں شبلی بھی دوش بدوش شامل تھے۔ ترکوں کو اسلام کی قوت کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ تازگیٔ بدر و حنین کہتے ہیں۔ اسمٰعیل میرٹھی بھی شبلی کے ہم خیال ہیں۔ پورا معاشرہ اس اندازِ فکر کو سینوں سے لگائے ہوا تھا۔ شبلی اور اسمٰعیل اس کی ترجمانی کر رہے تھے۔

جنوری ۱۸۸۳ء میں شبلی علی گڑھ کی زرخیز زمین سے وابستہ ہوئے۔ اس زرخیزی میں شبلی کے افکار کو پرورش پانے کا نایاب موقع ملا جس سے انھوں نے فیضان حاصل کیا۔ شبلی کو اسلامیات سے جو عقیدت اور والہانہ تعلق تھا۔ اس میں گرد و پیش کے حالات کوئی بہت بڑی تبدیلی نہ لا سکے۔ کیوں کہ شبلی کا یہ تعلق کسبی بھی تھا اور وہبی بھی۔ سیاسی طور پر بھی وہ متزلزل نہ ہوئے۔ ان میں اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی خواہش اتنی شدید نہ تھی جتنی پرانی دنیا کو قائم رکھنے کی غیر اسلامی مملکت میں رہ کر وہ عالمِ اسلام کے فرماں رواؤں سے بے حد عقیدت رکھتے تھے۔ بلکہ ان میں خلافتِ راشدہ کے جلال و جبروت دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ تمام عالمِ اسلام کو ایک زندہ متحرک قوت کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ جو زمین و آسماں کو تسخیر کرتا ہوا عالمِ لاہوت تک پہنچتا ہے۔ شبلی سرسید کا احترام کرتے تھے۔ مگر ان سے اختلاف بھی رکھتے تھے۔ سرسید قوم کی خاطر نشیب و فراز سے گزرنے میں کتنی مصلحتوں سے دوچار تھے۔ مگر شبلی کسی قسم کی مفاہمت کے قائل نہ تھے۔ شبلی اور حالی کو انگریزی اقتدار پر قطعی اعتبار نہ تھا۔ اگر سرسید کی مصلحت بینی حائل نہ ہوتی تو یہ دونوں ایک نعرۂ بغاوت پیدا کرنے میں پیش پیش ہوتے۔ مگر سرسید کی دیرینہ رفاقت مصلحت بینی اور خلوصِ نیت نے ان کی آوازوں میں دھیما پن پیدا کر دیا۔ ۱۸۹۷ء میں ترکوں پر یونانیوں کے حملے نے ہندوستانی مسلمانوں کے

قلوب کو ایک خلش سے دوچار کر دیا۔ شبلی نے ترکوں کی حمایت میں جن جذبات کا اظہار کیا وہ آج بھی اس کیفیت کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ شبلی نے ترکوں کی حمایت میں لکھنؤ کے آزاد اخبار میں ایک مضمون لکھا۔ ادھر سر سید مسلمانوں کے جذبات کے نتائج پر نظر رکھے ہوئے تھے اور انگریزی اقتدار کی حمایت کر رہے تھے۔ شبلی کی طرح حالی کو بھی اس مغربی استعماری شہنشاہیت پر قطعی بھروسہ نہ تھا۔ انھوں نے اس کا اظہار کیا ہے۔ مگر غزل کی زبان میں:

ہے ان کی دوستی پر ہم کو تو بدگمانی ۔۔۔ وہ ہم کو دوست سمجھیں یہ ان کی مہربانی

امیدِ وصل سے ہے کچھ جی چھیڑ اُسے دیتا ۔۔۔ جو کچھ سنا ہے ہم نے مشاطہ کی زبانی ۲۶

شبلی کی "صبحِ امید" اور حالی کی "مسدس" کافی حد تک ایک مشترک اقدار کی حامل ہیں۔ ان کی اندرونی تہوں میں مشترک خیالات کی کارفرمائی واضح ہے۔ شبلی بھی اسلاف کے عالی شان کارناموں کا تذکرہ کر کے ایک نئی توانائی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ماضی کے واقعات سے لہو میں گرمی محسوس کرتے ہیں۔ حالی بھی ان کارہائے نمایاں کو فخر یہ بیان کرتے ہیں۔

ماضی کے واقعات اور ان کے نتائج کی روشنی میں حالی کے مصائب و مسائل کو حل کرنا چاہتے ہیں:

اسیری میں جو گرمِ فریاد ہیں ہاں ۔۔۔ وہی آشیاں کرتے آباد ہیں یاں

قفس سے ہی ہوتے آزاد ہیں ہاں ۔۔۔ چمن کے جنھیں جہچے یاد ہیں یاں

وہ شاید قفس میں ہی عمریں گزاریں ۔۔۔ گئیں بھول صحرا کی جن کو ہوائیں ۲۷

سر سید کو مستقبل کی فکر زیادہ تھی۔ اس تلاش و تجسس میں ان کے اجتہاد فکر و نظر کو بھی دخل ہے۔ حالی و شبلی دونوں ماضی کے نقوش پر نئی دنیا کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں سر سید مسلمانوں کے معاشی انحطاط اور اقتصادی زوال کا علاج ملازمت میں تلاش کرتے ہیں۔ جب کہ حالی اس خیال کی شدید مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں ملازمت غلامی کے طریق سکھاتا ہے۔ انسانی ضمیر غلامی کا خوگر ہو کر

تخلیقی جوہر کو کھو بیٹھتا ہے۔ دوئمش وہ اس امر کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ مسلم قوم ایک زندہ اور ابدی حقیقت کی امین ہے۔ ان میں سرداری کی قوتوں نے ہمیشہ اسرارِ جہاں بانی سکھائے ہیں۔ ان میں ملازمت کی فطری صلاحیتوں کا زبردست فقدان رہا ہے کیوں کہ یہ غلامی کے اوصاف ہیں۔ "مسدس ننگِ خدمت" میں اس خیال کا اظہار پورے شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔ یہ نظم ۱۸۸۷ء کی یادگار ہے:

طاعتِ خلق کو اعزاز کا تمغہ سمجھے　　درِ مخلوق کو ہم ملجا و ماوی سمجھے
ننگِ خدمت کو شرافت کا تقاضا سمجھے　　پیشہ و حرفہ کو اخلاق کا شیوہ سمجھے

عیب گننے لگے بخاری و حدادی کا
بیجنے پھرنے لگے جوہرِ آزادی کا

کشت کاری کریں آئینِ خلافت سیکھیں　　پیشہ سیکھیں کوئی فن سیکھیں صناعت سیکھیں
الغرض مرد بنیں جرات و ہمت سیکھیں　　گھر سے نکلیں کہیں آدابِ سیاست سیکھیں

کہیں تسلیم کریں جا کے نہ آداب کریں
خود وسیلہ بنیں اور اپنی مدد آپ کریں ۲۸

اس جوہر آزادی کی حفاظت کے لئے حالی نے باوقار زندگی گزارنے کے جو نکات بیان کئے ہیں وہ فکر و نظر کی گہرائیوں سے نکلے ہیں۔ ان کی افادیت اور واقعیت اُس وقت بھی مسلم تھی اور آج بھی ہے اور یہ ابدی عنصر ہمیشہ باقی رہے گا۔ صنعت و حرفت کی جس اہمیت پر حالی نے توجہ دلائی ہے وہ ایک قدرِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کا بہت کچھ انحصار اسی نکتے پر ہے۔ چناں چہ اسی نظم میں حالی نے اس طرف اشارے کئے ہیں کہ ۹۵-۱۸۹۴ء کی جنگ میں جاپان کو چین کے مقابلے اس لئے فتح ہوئی کہ وہ صنعت و حرفت میں ترقی یافتہ تھا۔ حالی جس آئینِ خلافت کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ اس دور میں ایک جرات و بیباکی کا نایاب نمونہ ہے۔ جرات و ہمت سے کام لے کر تقدیر شکن قوت پیدا کرنے کی بے پناہ خواہش بھی ملحوظ ہے ان کا خیال ہے کہ دوسروں کے دستِ نگر بننے کی عادت ترک کر دیں۔ کیوں کہ یہ قاطعِ

حیات ہے۔ اپنی مدد آپ کرنے کا جذبہ بیدار کریں۔ جس جذبے نے تاریخ کے بڑھتے ہوئے سیلابِ رواں کو ہمیشہ اپنی گرفت میں لیا ہے۔ اور ایک نئے دور کا آغاز کیا ہے۔ اس حقیقت کو پہچاننے اور اپنانے کی ضرورت کا احساس پیدا کیا گیا ہے۔ حالی کے اس سیاسی شعور اور شعور کی اس پختگی کی مثال اس دور میں کہیں کہیں نظر آتی ہے۔

اکبر الہ آبادی بھی حالی کی طرح صنعت و حرفت و تجارت کو زیادہ مقدم قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس سے تخت و تاج کے اسرار منکشف ہوتے ہیں۔ انھیں پیشوں سے قومیں ترقی کرتی اور زندگی کی دشوار راہوں پر قابو پاتی ہیں۔ خطرات پسندی سے بھی گزرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ سیر و سیاحت کے لئے مفید مشورے دیتے ہیں۔ علم و ہنر کے لئے سعی کرنے کا عزم پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان معاشی پہلوؤں پر ان شعراء نے جس ہمدردی سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس سے ان کا مطمحِ نظر اور وسعتِ نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔ اکبر بار بار ترغیب دلاتے ہیں :

اٹھو تہذیب سیکھو صنعتیں سیکھو۔ ہنر سیکھو ۔۔۔ وہ باتیں جن سے قومیں ہو رہی ہیں نامور سیکھو
خواصِ خشک و تر سیکھو علومِ بحر و بر سیکھو ۔۔۔ بڑھاؤ تجربے اطرافِ دنیا میں سفر سیکھو

خدا کے واسطے اے نوجوانو ہوش میں آؤ
دلوں میں اپنے غیرت کو جگہ دو ہوش میں آؤ ۲۹

بس یہی ان کے لئے معراج ہے ۔۔۔ پاتی ہیں قومیں تجارت سے عروج
زور یورپ کو اسی کا آج ہے ۔۔۔ ہے تجارت واقعی اک سلطنت

لفظِ تاجر خود ہے اے اکبر ثبوت
دیکھ لو تاجر کے سر پر تاج ہے ۳۰

اقبال بھی اسی سلسلۂ فکر سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے یہاں معاشیات سے متعلق بڑے بصیرت افروز خیالات ملتے ہیں اس سلسلے کی بہت اہم کڑی ان کی سب سے پہلی نثری تصنیف "علم الاقتصاد" ہے۔ اولیت اور

اقبال کے تفکیری نظام کے اعتبار سے بھی یہ کتاب زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔

اس ابتدائی تصنیف کے مطالعے کے بعد اقبال کے ذہن اور اندازِ تدبر کا بھی اچھی طرح اندازہ ہوتا ہے۔ اگرچہ اقبال کا یہ ابتدائی دور ہے۔ مگر معاش و معیشت کے متعلق ان کے عالمانہ اور مفکرانہ خیالات ایک جہانِ معنی رکھتے ہیں۔ روٹی و روزگار کا مسئلہ اقبال کے یہاں شروع سے ہی موجود رہا ہے۔ یہ کتاب معاشیات سے براہِ راست متعلق ہے۔ اور معاشیات کا روٹی روزگار سے اور یہ روٹی کا مسئلہ حیاتِ انسانی کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ اس روشنی میں ان نقادوں کا خیال غلط ہو جاتا ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اقبال نے روٹی کے مسئلے کی طرف توجہ نہیں کی:

یا

"جہاں غریب کو نانِ جویں نہیں ملتی
وہاں حکیم کے درسِ خودی کو کیا کہیئے"

پورے فکروفن میں متعدد بار اس "نانِ جویں" کے مسئلے پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ معاش و معیشت کے متعلق اقبال ہمیشہ متفکر رہے اور اس کے لئے ایک لائحہ عمل بھی پیش کیا ہے۔ جس میں سنجیدگی۔ تفکر اور ہمدردی شامل ہیں۔ اس کتاب کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں۔

"..... ذرا خیال کرو کہ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریاتِ زندگی کے کامل طور پر نہ ہونے سے انسانی طرزِ عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت بڑا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے .... کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ

ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے
. . . . ہمارا ملک کامل تعلیم نہ ہونے کی وجہ
سے اپنی کمزوریوں اور نیز ان تمدنی اسباب سے بالکل ناواقف
ہے جن کا جاننا قومی فلاح اور بہبودی کے لئے اکسیر کا حکم رکھتا
ہے۔ انسان کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی
اور اقتصادی حالات سے غافل رہیں ان کا حشر کیا ہوا ہے،، ۳۱

بہ ظاہر کتاب کا موضوع 'علم الاقتصاد' ہے۔ مگر اقبال اسے بار بار قومی سطح پر بھی پیش کرتے ہیں۔ اقتصادی نظامِ حیات کا تذکرہ کرتے ہوئے وہ ہندوستان پر بار بار نظر ڈالتے ہیں۔ دیباچے میں اس بات کا اعتراف موجود ہے، کہ وہ ہندوستان کا جائزہ لینا مناسب سمجھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ دولت، محنت مزدوری، دست کاری، تعلیم، آبادی، زر، زمین، تجارت، صنعت وحرفت زر کاغذی، اعتبار، لگان، سود، منافع معیشت سب کو، قومی سطح پر پرکھتے بھی ہیں۔ افراد اور معاشرت دونوں کے نقطۂ نظر سے اس کا جائزہ لیتے ہیں یہاں فرد اور جماعت کے مضبوط رشتوں کو قومی معیشت کے لئے لازم قرار دیتے ہیں۔

,, ... اور یہ بات ان کے ذہن نشین کی جائے کہ قوم کی بہبودی
تمام افراد کی بہبودی سے وابستہ ہے۔ اور ایک رشتے کے ضعیف
اور کمزور ہو جانے سے تمام قوم کا شیرازہ بگڑ جانے کا اندیشہ ہے
. . . . ہمارے نزدیک کسی اجرت کا مفید ترین نسخہ
قومی تعلیم ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے دست کار کا ہنر، اس کی محنت
کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے۔،، ۳۲

روٹی کا مسئلہ اقبال، حالی، اکبر وغیرہ سبھی کو پریشان کر رہا تھا۔ اور وہ اپنے اپنے طور پر اسے پیش کرتے ہیں۔ غدر کے بعد معاشرہ جن افلاس وغربت سے دوچار تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ قوم کے دردمند اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور کرتے۔

"حبِ وطن" کے بعد "مدوجزرِ اسلام" لکھا گیا۔ اس نظم سے حالی کے سلسلۂ فکر میں ایک موڑ پیدا ہوا۔ گو اس کے نشانات پہلے بھی ملتے ہیں مگر اتنے واضح اور نمایاں شکل میں نہیں۔ اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے حالات اور ان کی زبوں حالی نے حالی کے قلب کو بھی متاثر کیا۔ اس اثر پذیری نے فکر کے دھارے میں احساسات کی تبدیلی پیدا کی۔ ان کی نظر میں مسلمانوں کے مسائل پر منعکس ہونے لگیں۔ مگر اس سے یہ کہیں لازم نہیں آتا کہ وہ ہندوستان کے متعلقات کو پسِ پشت ڈال رہے ہوں۔ ہندوستان اور ایشیا کے اسلامی تمدنی معاشرت پر ان کی توجہ مخصوص ہو گئی۔ اب حالی "نیشن" کی تعریف ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

یہ ہے مانی ہوئی جمہور کی رائے
اس پر ہے جہاں کا اتفاق اب

کہ نیشن وہ جماعت ہے کم از کم
زباں جس کی ہو ایک اور نسل و مذہب

مگر وسعت اسے بعضوں نے دی ہے
نہیں جو رائے میں اپنی مذبذب

وہ نیشن کہتے ہیں اس بھیڑ کو بھی
کہ جس میں وحدتیں مفقود ہوں سب

زباں اس کی نہ ہو مفہوم اس کو
ہوں آدم تک جدا سب کے جد و اب

جو واحد لاشریک اس کا خدا ہو
تو لاکھوں اس کے ہوں معبود اور رب[۳۳]

"نیشن" کی اس تعریف میں بڑی وسعت ہے۔ باوجود جزوی اختلافات کے ایک بڑی وحدت میں بہت سی قومیں شمار کی جا سکتی ہیں۔ اس طرح وحدتِ فکر اور وحدتِ قبائل قائم کی جا سکتی ہے۔ حالی "شکوۂ ہند" میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ اس جداگانہ حیثیت میں دو پہلو نمایاں ہیں ایک حیثیت ہندوستانی کی ہے دوسری حیثیت مسلمان کی ہے۔ آخر الذکر حیثیت میں تمام عالم کے مسلمان شریکِ قسمت ہیں۔ اسی طرح یہ عالمی برادری جغرافیائی خانوادہ کی پابند بھی ہے اور آزاد بھی۔

فکری اور عملی اعتبار سے یہ ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ کردار و گفتار کے تعلقات میں بھی یکسانیت ہے۔ اس طرح یہ ایک خاندان اور ایک کل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کل میں رنگ و نسل کا اختلاف حائل نہیں ہے۔ بلکہ مختلف رنگوں کا

نکہتوں کے گوناگوں پھولوں کا ایک چمن ہے۔ جس میں تمیزِ رنگ و بو حرام ہے۔ چمن کی نظر افروزی کے لئے ضروری ہے کہ ہر طرح کے سدا بہار پھول قائم رہیں تاکہ دل کو سرور آنکھوں کو انبساط ملتا رہے۔ حالی نے اس وسیع زاویۂ فکر پر اپنی توجہ صرف کی۔ مگر اسے فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حالی نے مسلمانوں کی اس حیثیت پر بھی زور دیا کہ ان کی ایک حیثیت ہندی مسلمان کی بھی ہے۔ ان کی تقدیر کا مادی رشتہ اسی جغرافیائی خطۂ زمین سے وابستہ ہے۔ بحیثیت وطن کے اس کی آزادی کے لئے بڑی سے بڑی قربانی دینا بھی ان پر فرض ہے۔ اور اس جد و جہد میں تمام قوموں کو ساتھ لے کر چلنا ہوگا کیوں کہ سب کا مفاد مشترک ہے اور تمام قوموں کے مقاصد میں بھی وحدت ہے اور اس چمن کی رونق کے لئے ہر گل اور ہر شاخ کی یکساں اہمیت ہے:

ہو مسلمان اس میں یا ہندو   بدھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
جعفری ہووے یا کہ ہو حنفی   جین مت ہووے یا ہو بیشنوی ۳۴

اس وحدتِ فکر اور وحدتِ مقصد کی عظمت میں ان جزوی اختلافات کی قدر و قیمت کو نظر انداز کرنا ایک قربانی سے کم نہیں۔ اکبر تھوڑی سی آزادی جس میں سانس لینے کی اجازت ہے۔ حقارت سے دیکھتے ہیں اور اس آزادی کا مذاق اڑاتے ہیں۔ حالی بھی اس آزادی کو اور آزادی کے اس تصور کو حقیر نظروں سے دیکھتے ہیں۔ نا سزاوار قبول بتاتے ہیں۔ اس کی ایک اکبر یہ صورت اس طرح پیش کی ہے؛

سن کے آزاد نے یہ لاف چپکے سے کہا
"ہے سقر موری کے کیڑے کے لئے باغِ ارم" ۳۵

آزادی کا یہ کریہہ ترین اور حقارت آمیز تصور   جذبۂ بغاوت کا رہینِ منت ہے۔ اور یہ جذبہ حالی کے یہاں ایک طوفان انگیز انقلاب کا بار بار مطالبہ کر رہا ہے۔

تاریخ اپنے دامن میں قسم قسم کے پیکروں کو پناہ دیتی رہی ہے۔ جو اکثر

اوقات مروجہ دھاروں سے مختلف اور متضاد رجحانات کے حامل ہوتے ہیں۔ خیر و شر کی یہ آمیزش جانی پہچانی ہے۔ انسانی مشاہدہ و ادراک میں اس قسم کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ انسانی فکر کی ساخت بڑی عجیب ہے اگر اس کی تربیت صالح اور توانا قدروں کے معیار پر نہ کی جائے تو افکار کی خامی صالح روایات کو غارت کر دیتی ہے۔ آزادیٔ فکر و خیال کی بڑی ضرورت ہے مگر آزادیٔ افکار کو مثبت اقدار کا حامل ہونا بھی ضروری ہے۔ غدر کے بعد ایسی صورت نہ تھی کہ ہندوستان میں بسنے والے مختلف طبقات کے اتحاد کا شیرازہ بکھیرا جاتا۔ ایک سنجیدہ گروہ اس ہزاروں سال کے اشتراک و وحدت پر زور دے رہا تھا مگر ایک مادی گروہ ایسا بھی تھا جو اس دیرینہ تعاون و تعامل کو حرفِ غلط کی طرح صفحۂ تاریخ سے مٹا دینا چاہتا تھا۔ خط تنسیخ کھینچی جا رہی تھی تنظیموں اور تحریکوں کی سرگرمیاں روز افزوں تھیں۔ شدھی تحریک پروان چڑھ رہی تھی۔ تبلیغ و تنظیم کے محرکات کو ہوا دی جا رہی تھی۔ اسی درمیان ۱۹۰۰ء میں مہاراجہ دربھنگہ کی قیادت میں "بھارت دھرم مہا منڈل" قائم کی گئی۔ اسی سال اردو اور ہندی کا قضیہ بھی اٹھ کھڑا ہوا۔ ان محرکات نے قومی اتحاد کے رشتوں کی قطعی پرواہ نہ کی ۱۹۰۰ء اردو زبان اور ادب کا ناقابلِ فراموش سال ہے۔ اسی سال انٹونی میکڈانل نے فرمان جاری کیا جس کے مطابق سرکاری دفاتر میں اردو کی جگہ ہندی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اسی سال "آل انڈیا مسلم آرگنائزیشن" کے نام سے ایک مسلم تنظیم وجود میں آئی۔ نواب وقار الملک اس کے سکریٹری مقرر ہوئے۔ اس طرح قوموں کا اندازِ فکر بدل چکا تھا۔ اور ذہن تیزی سے مختلف سمتوں میں گامزن تھا۔

ان تمام تاریک پہلوؤں کے ساتھ ساتھ سنجیدہ ذہن اتحاد و اشتراکِ عمل کی طرف عام انسانوں کو دعوت دے رہے تھے۔ ان کے نزدیک مختلف اقوام کے اتحاد میں ہی ملک اور قوم کی نجات ممکن ہے۔ کیوں کہ وہ مشاہدہ کر رہے تھے

کہ ذی اقتدار طبقہ اس انتشار سے اپنی بنیادوں کو مضبوط کر رہا ہے۔

ہندوستان کی تاریخ تہذیب اور جغرافیائی وحدت میں ہمالہ کو جو مقام حاصل رہا ہے وہ روز روشن کی طرح واضح ہے۔ سرزمین ہند کی عظمت و رفعت کا بہت کچھ انحصار بھی اس پر ہے اتحاد و تعاون کے جن خیالات کو ارباب فکر و دانش عوام تک پہونچا رہے تھے۔ اقبال بھی اس آواز میں برابر کے شریک ہیں۔ اس نظم میں مقصد کی وحدت اور جذبے کے تاثر نے ایک بہاؤ کی صورت اختیار کر لی ہے یہ ایک علامت ہے جو ایکتا اور عظمت کی نشان دہی کرتا ہے۔ یہ قدرت کا ایک ناقابلِ تسخیر مظہر ہے۔ یہ ناقابلِ تسخیر وحدت بے شمار اکائیوں کا مربوط اور منظم پیکر ہے۔ شب و روز کے تغیرات اس پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ اقبال کو جلال و جبروت کے اس عظیم پیکر میں متعدد وجوہ سے بڑی دلکشی محسوس ہوتی ہے۔ ہمالہ کو ان کی طبیعت سے بڑا شغف ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے گوہرِ مراد سے قریب تر ہیں۔ عہد کہن کی داستان سرائی سے وہ ذہنی سکون حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس دور کی بیشتر نظموں میں حبِ وطن کا جذبہ پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ اس جذبے میں کسی قسم کا تکلف اور آورد معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک فطری بہاؤ ہے جو ہر سمت رواں ہے۔ اس فطری جذبے میں قومی اور سیاسی مفاد بھی وابستہ رہے ہیں۔ ہندوستان کی غلامی کے خلاف جو جد و جہد جاری تھی اس نے پورے معاشرے میں ایک اندرونی انقلاب کی صورت اختیار کر لی تھی اور اہل ہندوستان کی غلامی اور بے چارگی ان کے جذبات سے نمایاں ہو رہی تھی۔ اقبال جیسے حساس شاعر نے اسے پوری شدت کے ساتھ محسوس کیا۔ ایسے حالات میں ان احساسات کا پیدا ہونا بھی ایک فطری امر ہے۔ اقبال ہندوستان کی آزادی کے لئے ہندوستانیوں کے آپسی اتحاد کو شرطِ اول قرار دیتے ہیں۔ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی نفاق سے بے حد متردد ہیں جس کا بار بار اظہار کرتے:

۳۶

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا ہندی ہیں ہم وطن ہیں ہندوستاں ہمارا

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ وجدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے ۳۰

اس عدم اتحاد اور جداگانہ طرزِ فکر کی وہ سخت مخالفت کرتے ہیں۔ اتحاد واشتراک کے ساتھ وہ ایک قوم اور ایک وطن کی حیثیت سے ایک اندازِ فکر چاہتے ہیں۔ ہندوستان مختلف تہذیبوں اور تمدنوں کا گہوارہ رہا ہے جس کی آبیاری میں مختلف تہذیبوں نے خون پسینہ ایک کیا ہے۔ ان تہذیبوں کی حیثیت ایک مشترک عنصر کی سی ہے۔ جیسے کسی عنوان تجزیاتی عمل سے علیٰحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ یہ عمل سود مند ہوگا۔ ہندوستانیوں کے طرزِ فکر نے دو الگ الگ راستے متعین کر لئے تھے۔ اس لئے اقبال اس طریقۂ کار سے متفکر تھے۔ وہ ایک ایسے ہندوستان کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں جس میں ایک قوم ایک وطن ایک معبد اور ایک اندازِ فکر ہو۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اندازِ فکر سے ناراض ہو کر ایسے شوالے کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں جس میں دیر وحرم کا امتیاز باقی نہیں رہتا:

سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے جی کی بستی — آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو — یعنی صنم کدے میں شانِ حرم دکھا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے — سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں
اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت جس کو — دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ سے جلا دیں ۳۱

خیالات میں کتنی عظمت اور کتنا احترام ہے ایسی محبت بار آور ہو سکتی ہے اور قوموں کی تقدیر بدل سکتی ہے۔ ملک وملت کی فلاح کا دار ومدار بھی اسی اندازِ فکر پر موقوف ہوتا ہے اقبال ان خیالات کو بڑے ہی احترام اور دل کی گہرائیوں سے پیش کرتے ہیں۔ ان خیالات کے لئے اقبال نے جو زبان استعمال کی ہے وہ بھی قابلِ پذیرائی ہے۔ خیالات کے لئے زبان کی موزونیت بھی ملحوظ خاطر رکھا ہے اسی لئے ان اشعار میں سادگی اور سحر کاری کے ساتھ تاثیر بھی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ اقبال جب ہندی الفاظ کے استعمال کی طرف مائل ہوتے ہیں تو خالص ہندی

اور عام فہم لب و لہجے میں گفتگو کرتے ہیں۔ ورنہ اس دور کا فنی پہلو تو فارسیت کا غلبہ لئے ہوئے ہے۔ فارسی تراکیب کی کثرت سے اس دور کا کلام اکثر و بیشتر تاثیر کھو دیتا ہے۔ جہاں پر انھوں نے سادہ اور عام فہم زبان استعمال کی ہے۔ ان کی تاثیر دو چند ہو گئی ہے۔ اضافتوں کی کثرت کا بھی مشاہدہ ہوتا ہے۔ بعض بعض شعر اور مصرعے تو اضافتوں کی کثرت سے بالکل فارسی کے اشعار میں تبدیل ہو گئے ہیں اگرچہ بنیادی طور پر وہ اردو کے اشعار ہیں۔ اقبال کی زبان میں فارسی زبان کا عمل دخل شروع ہی سے تھا۔ اور ابتدائی ادوار کی شاعری میں اس کا بہت ہی نکھرا ہوا روپ سامنے آتا ہے۔ یہ رجحان آئندہ کی فارسی شاعری کے لئے ایک نیک فال ثابت ہوا۔ اس رجحان نے فارسی شاعری کے لئے آسانیاں پیدا کر دیں۔ مگر ان اشعار میں ایک دوسرا پہلو پیش کیا گیا ہے اور وہ ہندی کا رجحان ہے اور اس نظم میں تو بدرجۂ کمال۔ عزیز احمد نے اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے:

"بہ ہر حال" اتفاق "ہی اقبال کی اس وطنی شاعری کا سب سے بڑا محرک جذبہ ہے۔ سب سے اہم موضوع ہے اور اس زمانے میں ان کی رائے کے خلوص سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ اتفاق کے موضوع پر ان کی بہترین اور دلکش ترین نظم "نیا شوالہ" ہے۔ یہ نظم خیالات کی تعمیر اور ترتیب اپنی نادر تشبیہات اور اپنے پُرخلوص اور پُرجوش لیکن انوکھے اندازِ بیان کی وجہ سے اقبال کی سب نظموں سے مختلف ہے۔ اس کی موسیقیت صرف "جگنو" میں ذرا سی منتقل ہوئی ہے اور کسی نظم میں نہیں۔ ہندو مسلم اتحاد کے موضوع کے اعتبار سے ہندی الفاظ اقبال نے جس کاریگری سے جڑے ہیں ان کا کوئی اور نمونہ نظیر اکبرآبادی کے بعد اور عظمت اللہ خاں سے پہلے اقبال کی اس نظم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اقبال کی کوئی اور نظم ایسی نہیں جس میں ہندی الفاظ کو اس بے تکلفی اور شیرینی سے برتا

گیا ہو۔

اس کا خلوص اس کا جوش آج بھی اردو زبان میں وطنی شاعری کا بلند ترین نقطہ ہے،

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے ،، ۳۹

اردو ادب کے پورے ورثے کو دیکھتے ہوئے نقاد کی اصابت رائے سے انکار ممکن نہیں۔
پروفیسر آل احمد سرور "چکبست ،، کی وطنی شاعری پر اپنا نقطہ، نظر پیش کرتے ہیں:
"چکبست کے معیار میں وطن قدرِ اعلیٰ تھا اور خاکِ وطن کا ہر ذرہ دیوتا " ۴۰

چکبست کے یہاں وطن ایک قدرِ اعلیٰ ضرور ہے۔ مگر صرف ایک پہلو پر زور ملتا ہے اور وہ فطری ہے۔ جہاں تک خاکِ وطن کے ہر ذرے کو دیوتا سمجھنے کی بات ہے یہ اقبال کا خلوص اور عقیدت ہے۔ متن بھی اقبال کا ہے چکبست کا نہیں۔ اقبال کی ابتدائی وطنی نظموں میں یہی روح ملتی ہے۔ جو مختلف صورتوں میں سامنے آتی ہے چکبست کی شاعری اردو میں وطنی شاعری کی نادر مثالیں پیش کرتی ہے۔ ان نظموں میں خلوص، عقیدت اور حبِ وطن کے جذبے فراوانی کے ساتھ ملتے ہیں۔ اور یہی عناصر چکبست کی شاعری کے محرکات ہیں۔ وہ بھی ہندو مسلم نفاق سے سخت بے زار ہیں اور گلہ کرتے ہیں:

طرزِ ہندو دیکھ کر رنگِ مسلماں دیکھ کر — قوم کی شیرازہ بندی کا گلہ بے کار ہے
وطن کی آبرو اہلِ وطن برباد کرتے ہیں — نئے جھگڑے نرالی کاوشیں ایجاد کرتے ہیں ۴۱

جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہے کہ چکبست کے یہاں وطنی شاعری کا ایک محور ہے اور اس محور کے متعلقات کا تذکرہ کثرت سے ہوتا ہے۔ چکبست کی نظر میں ہندی تہذیب اور اس کے متعلقات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ جب کہ حالی، شبلی، آزاد، اکبر، اسمعیل، اور اقبال کے یہاں دو قدریں مشترک اور مقدس اہمیت رکھتی ہیں۔ اقبال کی وطنی شاعری بھی ان اقدار کے تقدس سے لبریز ہے چکبست کے یہاں بھی یہ اقدار ہیں۔ مگر ایک قدر پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ بشن نرائن در۔ گوپال کرشن گوکھلے، بال گنگادھر

تلک، گنگا پرشاد ورما، اقبال نرائن مسئلہ داں، مہادیو گووند راناڈے، کرشن کنہیا بیوہ لڑکی کی شادی کی پہلی رسم، قومی مسدس، رامائن کا ایک سین، گلئے، پھول مالا۔ برقِ اصلاح، دردِ دل، نالۂ یاس وغیرہ کے مقابلے میں آصف الدولہ کا امام باڑہ، پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک فطری میلان ہے۔ چکبست کے پیش نظر ان کے قوم کی اصلاح زیادہ مقصود تھی اور ان کی قوم ہی ان کی مخاطبِ اول تھی۔ اس لئے اس کثرت کے فطری وجوہات ہیں۔

اس دور کے شعرا کا عام رجحان اتفاق واشتراک ہے۔ اقبال بھی پوری کوشش سے اس مشترک عنصر کی ہمت افزائی کرتے ہیں ایسے محترم اور مقدس سمجھتے ہیں اس تقدیس وتحریم میں وہ مذہبی روایات کا سہارا لیتے ہیں اگرچہ یہ روایات بہت ہی ضعیف ہیں مگر اقبال انھیں پیش کرتے ہیں؛

وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میرِ عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
بندے کلیم جس کے پربت جہاں کے سینا
نوحِ نبی کا ٹھہرا آ کر جہاں سفینا ۴۲

یہ خیالات اقبال کے قلب ونظر کی گہرائیوں میں سمائے ہوئے ہیں۔ وہ عقیدت واحترام کے آگے ضعیف وقومی روایات کا بھی پاس نہیں کرتے۔ حبِ وطن کے جذبے میں وہ دونوں اقدار کا جس والہانہ انداز میں تذکرہ کرتے ہیں۔ اس کی مثالیں بھی کم یاب ہیں۔ وہ اخوت ومحبت، اتفاق واتحاد کے لئے ایک نیا دستور پیش کرنا چاہتے ہیں جس میں اخوت ومحبت ہی حبِ وطن کا معیار قرار پا سکتا ہے۔

از شرابِ حبِ ہم جنسانِ خود مستانہ باش
شعلۂ شمعِ وطن را صورتِ پروانہ باش ۴۳

اس دور کی ایک عہد آفریں نظم "تصویرِ درد" ہے۔ جو ہر لحاظ سے اپنی

مثال آپ ہے۔ حبِ وطن۔ فکرِ وطن، آزادیٔ وطن، بربادیٔ وطن، اہلِ وطن، غرض صرف وطن سے ہی متعلق ہے۔ اس نظم میں اقبال پر نوحہ خوانی کی کیفیت بھی طاری ہوگئی ہے۔ اور وہ سخت مضطرب نظر آتے ہیں۔ ہندوستانی قوموں کے باہمی نفاق کا تذکرہ بڑا ہی دل اندوز ہے۔ اس نفاق سے مغربی سامراجی طاقتیں اپنی دیواریں مضبوط بنا رہی تھیں۔ وہ دونوں قوموں کے درمیان باہمی آویزش و پیکار کی ایک نئی حکمتِ عملی قائم کر کے اپنا اقتدار مضبوط اور مستحکم بنا رہے تھے اقبال کی نظریں اس حقیقت پر پڑ رہی تھیں اور وہ سخت بے چین تھے کہ آویزش کا یہ سلسلہ ختم ہونا چاہئے:

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو ۔۔۔ کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
ہوائے امتیاز ملت و آئیں کی موجوں نے ۔۔۔ غضب کا تفرقہ ڈالا ترے خرمن کے دانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے ۔۔۔ تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو ۔۔۔ تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

افتراق و انتشار کے جگر سوز واقعات سے اقبال مضطرب تھے۔ وہ بار بار اس نظم میں ان کا تذکرہ کرتے ہیں۔ پانچویں بند میں اقبال ایک عزم و استقلال لے کر اٹھتے ہیں وہ اخوت و محبت کا ہر طرح سے احترام کرنے کے لئے تیار ہیں ہندوستانیوں کے اندر اس جوشِ محبت کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ خواہ انھیں زندگی ہی قربان کرنا پڑے نظم کے باقی بندوں میں اسی شرابِ محبت کی مختلف کیفیتوں کا تذکرہ ہے۔ اخوت و محبت کو اقبال بنی نوعِ انسان کا دستور العمل کہتے ہیں، اس کی ہمہ گیری اور بوقلمونی کو آفاقی بناتے ہیں:

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے ۔۔۔ ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے
شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی ۔۔۔ سکھایا اس نے مجھ کو بے جام و سبو رہنا
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے ۔۔۔ کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

اس محبت سے عالم گیر انسانی برادری کا تصور قائم رہتا ہے اس میں قوم و

نسل، کالے گورے، حبشی و فرانسیسی، پستہ و دراز، من و تو کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ وطن کی محبت کا رجحان عالم گیر انسانی محبت کی طرف رہنمائی کرتا ہے بین الاقوامی انسانی اخوت و محبت کا تصور بھی پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہنا نامناسب نہیں ہے کہ اقبال کو اس دور سے ہی انسانی اخوت و محبت کا بین الاقوامی تصور مل چکا تھا۔ واضح طور پر وہ اس تصور کا تذکرہ کرتے ہیں۔ نظم "آفتابِ صبح" میں اس امر کی طرف انکشاف کیا گیا ہے۔ شاعر کے سینے میں ایک مچلتا ہوا آفاقی تصور پرورش پا رہا ہے اس فکر میں بنی نوعِ انسان کو ایک قوم اور مادرِ گیتی کو ایک وطن تسلیم کیا گیا ہے۔ اقبال کا یہ عالم گیر آفاقی تصور ہے، جسے بعد کے ادوارِ فکر و فن میں اچھی طرح ڈھونڈھا جاسکتا ہے:

بستۂ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زباں
نوعِ انساں قوم ہو میری وطن میرا جہاں ۴۶

اقبال کے یہاں اس دور میں محدود وطنی تصور کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی انسانی ہیئتِ اجتماعیہ کا تصور پایا جاتا ہے۔ یہاں وطنی تصورات بین الاقوامی تصورات سے ٹکراتے نہیں ہیں بلکہ دونوں باہم شیر و شکر ہوتے ہیں۔ انسانی محبت کا جذبہ ان دونوں فکر انگیز تصورات میں ایک مضبوط رشتہ قائم کرتا ہے یہ انسانی اتحاد کا عظیم ترین تصور ہے۔ اتحادِ انسانی کے ساتھ ساتھ قومی اور ملکی اتحاد بے حد ضروری ہے۔ بلکہ پہلے ملکی اتحاد قائم ہونا چاہئے کیوں کہ یہی اتحاد انسانی اتحاد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال اسی لئے قومی اتحاد پر زیادہ زور صرف کرتے ہیں۔

ملک کی اتحاد کے لئے ایک ملا جلا ترانہ پیش کرتے ہیں۔ تاکہ جذبات و خیالات میں، حرکات و سکنات میں یکسانیت پیدا ہوسکے۔ اس نظم "ترانۂ ہندی" میں مقصدیت اور شعریت کی حدیں ملتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اس نظم میں ایک لطیف اشارہ یہ بھی ہے کہ دجلہ و فرات سے علم و عرفان کی جو موجیں اٹھیں وہ ہندوستان

کی ساحل سے ٹکراتی رہی ہیں ۔مشرقِ وسطیٰ سے جو روحانی قافلے چلے ہیں وہ یہیں آکر ٹھہرے ہیں ۔ قدیم تہذیبی گہواروں نے ہمیشہ اسے جنبش دی ہے ۔ مشرق و مغرب نے ہمیشہ اس سرزمین کی آبیاری میں خون و پسینہ ایک کیا ہے ۔ جب ترانہ ایک ہو خیالات و جذبات میں ہم آہنگی ہو تہذیب و ثقافت میں یکسانیت ہو تو شعوری طور پر معبد بھی ایک ہوا اور وہ "نیا شوالہ" ہو جس میں دیر و حرم کا امتیاز باقی نہ رہے ۔ اس نے معبد کے لئے نئی دعائیں ہوں گی ۔ اور عبادات کے طریقے بھی نئے ہوں گے ۔

اس دور کے فکر انگیز خیالات میں وطنیت کا یا حبِ وطن کا تصور بے پایاں ہے ۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال ابھی اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہیں کہ مذہب سے وطنیت کے محدود تصورات ٹکراتے ہیں ۔ وہ اتحادِ انسانیت کا بلند ترین تصور بھی رکھتے ہیں اور قومی یک جہتی داخوت کا بھی ۔ مگر وطنیت کے تصورات کا مذہب سے کوئی ٹکراؤ محسوس نہیں کرتے بلکہ دونوں میں ایک قسم کا اتحاد و اشتراک مانتے ہیں ۔ مذہب سے رنگِ قومیت نہیں بدل سکتا ۔ خونِ آبائی پر اس قسم کے اثرات نہیں پڑتے :

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
روح کا جوہر نکھرتا ہے اسی تدبیر سے
"آدمی سونے کا بن جاتا ہے اس اکسیر سے"
رنگِ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں
خون آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں
وصلِ محبوبِ ازل کی ہیں یہ تدبیریں سبھی
اک بیاضِ نظمِ ہستی کی ہیں تفسیریں سبھی
ایک ہی مے سے اگر چشمِ دلِ مخمور ہے
یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہے؟ ۲۷

اقبال کی نظر میں مذہب اور وطن میں کسی قسم کا تضاد و تخالف نہیں ہے ۔ بلکہ دونوں میں ایک حد مشترک ہے ۔ وطنی مفادات مذہبی مفادات سے کسی طرح ٹکراتے ہوئے نظر نہیں آتے ۔

اقبال کو یورپ میں پہلے اس امر کا انکشاف ہوا کہ وطنیت کا محدود تصور

دراصل مذہب کے لئے سمِ قاتل ہے۔ یہیں سے ان کا فکر ایک موڑ لیتا ہے اور وہ اس محدود تصور کے خلاف برسرِ پیکار ہو جاتے ہیں۔ پھر انھیں اسلامی تعلیمات میں انسانی ہیئت اجتماعیہ کا عظیم ترین تصور نظر آتا ہے۔ انھوں نے دیکھا کہ یہ مغربی سامراجی نظام کا ایک فریب ہے۔ جس نے وطن کا ایک مخصوص تصور قائم کیا ہے۔ اور انسانوں کو بے شمار جغرافیائی خانوں میں منقسم کر کے اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہا ہے۔ اور یہ تصور اسلامی نظامِ تصور کے لئے بے حد مہلک ہیں۔ یہیں سے ملی تصورات میں ایک جلا آتی ہے۔ وہ وطنی تصورات کے مخالف ہو جاتے ہیں۔ کچھ ناقدین نے اس خیال سے انکار کیا ہے کہ اقبال کے یہاں ملی جذبات وطنی تصورات کے متعلقات میں پہلے سے موجود تھے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"........ اقبال میں یہ جذبہ پہلے سے موجود تھا لیکن اس میں شدت اور گرمی یورپ میں پیدا ہوئی۔" ۸۴

جہاں تک ملی جذبات کا تعلق ہے وہ تو یقیناً ابتدا سے ہی موجود تھے۔ مگر وطنی تصورات کے متعلقات میں موجود نہ تھے یعنی وہ مذہب کو وطن سے مخالف نہیں سمجھتے تھے اور نہ اسلام کو وطنی تصورات سے ٹکراتے ہوئے سمجھتے تھے۔..... انھیں اس کا عرفان صرف یورپ میں ہوا۔ ان اشعار سے قطع نظر خود اقبال کا بیان اس خیال کی تردید کرتا ہے:

"اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ (تیرہ لکھ کر کاٹ دیا اور اسے پندرہ بنایا) برس ہوئے۔ جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلابِ عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلم بند کروں گا جس سے مجھے یقین (ہے) بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن جب سے یہ احساس مجھے

ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہی خیال میرا مطمح نظر رہا ہے۔
معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا لیکن
یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے" ۴۹

یہ خط ۷ر ستمبر ۱۹۲۱ء کا لکھا ہوا ہے۔ اقبال اس امر کا اعتراف کر رہے ہیں کہ انھیں یورپ میں مذہب اور وطن کے تصورات میں مغائرت کا احساس ہوا۔

سید عابد علی عابد نے اس دور کی شاعری کا محاکمہ کرتے ہوئے چند نتائج برآمد کئے ہیں ان کا خیال ہے کہ ۱۹۰۵ء تک یعنی حب الوطنی کے دور میں اقبال نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد کو بے حد ضروری سمجھا تو۔۔ لازم آیا کہ اقبال یک جہتی کی فضا پیدا کرنے کے لئے ہندوؤں کے مذہبی رہنماؤں اور ان کی قوم کے جلیل القدر شخصیتوں کا نام احترام سے لیں۔ رام پر، نانک پر، سوامی رام تیرتھ پر، جو نظمیں لکھی گئیں ان کی تخلیق کی رمز یہی ہے۔" ۵۰

اقبال شروع سے آخر تک ہندوؤں اور مسلمانوں کی یک جہتی اور ہم آہنگی پر زور دیتے رہے۔ اسے کسی دور تک محدود کرنا مناسب نہیں۔ اگر ہندوؤں کے جلیل القدر انسانوں کا تذکرہ یک جہتی کے لئے تھا تو پھر بعد کی شاعری میں شنکر اچاریہ (زبور عجم) بھرتری ہری، طاسین گوتم، عارف ہندی (جاوید نامہ) کی تخلیق کے کیا رمز ہو سکتے ہیں؟

اقبال نے بلا قید مشرب و ملت عظیم المرتبت انسانوں کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کی کوئی نہ کوئی بات اقبال کو پسند آگئی اور اقبال نے اس عنصر کی تعریف میں فکر و نظر کے پہلوؤں کو بھی شامل کر دیا۔ یہ ان کا ایک عام مذاق اور رجحان تھا۔ چنانچہ رام، نانک، سوامی رام تیرتھ میں بھی چند نکات ایسے ہیں جو تخلیق کے محرک بنتے ہیں۔ مثلاً نظم "رام" میں ہندوستانی فلسفے کی تعریف کے بعد رام کے متعلق جو شعر ہے وہ ہے:

تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں مرد تھا　　پاکیزگی میں، جوشِ محبت میں فرد تھا

نظم "نانک" کے لئے جو چیز محرکِ اول ہے۔ وہ پیغامِ توحید ہے۔ جو گرو نانک کی تعلیم کی روحِ رواں ہے:

پھر اٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

"سوامی رام تیرتھ" میں "لا" اور "الا" کا عشق ہے جسے محرک کہا جا سکتا ہے۔ اس عشق کی تعلیم سے سوامی رام تیرتھ نے اسرارِ کائنات کو آشکار کیا:

توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستیٔ تسنیمِ عشق

اس سے قطع نظر نقاد سے تاریخی غلطیاں بھی ہوئی ہیں۔ اس لئے یہ نتائج بھی غلط ہیں۔ نقاد موصوف نے ۱۹۰۵ء تک کے تخلیقی محرکات ورجحانات کا جائزہ لیا ہے اور یہ نظمیں بعد کی ہیں۔ نظم "رام" بانگِ درا حصہ سوم میں شامل ہے اور یہ حصہ ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۲۴ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ بہ ہر حال یہ نظم ۱۹۰۸ء کے بعد لکھی گئی۔ "نانک" کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بھی بانگِ درا حصۂ سوم کی نظم ہے۔ "سوامی رام تیرتھ" بانگِ درا حصۂ دوم کی نظم ہے جو ۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔

اس کے برخلاف ایک دوسرا نقطۂ نظر ہے جسے تعلیقات میں جگہ دی گئی ہے اقبال کو سمجھنے اور سمجھانے میں دشواریاں بھی پیش آتی ہیں اور کچھ نقادوں نے بھی غلط استخراجِ نتائج برآمد کر کے مزید دشواریاں پیدا کی ہیں۔ اقبال کے نظریۂ وطنیت کو بھی ایک حد تک مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ جس سے ان کے وطنی تصورات کو بھی سمجھنے میں زیادہ دشواریاں پیش آتی ہیں۔

اس تفصیلی جائزے سے یہ مطالعہ مقصود تھا کہ یورپ جانے سے پیشتر اقبال کے وطنی تصورات میں کن کن خیالات کی کارفرمائیاں تھیں اور ان کا نقطۂ نظر کیا تھا؟ اس دور تک وہ وطن اور مذہب میں کسی قسم کی مغائرت

محسوس نہیں کرتے۔" بلال "نوید کی لوحِ تربت" کی موجودگی سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے یہاں ملی تصورات یورپ جانے سے پہلے پیدا ہو چکے تھے۔ ملی تصورات سے اگر مسلم قوم اور اس کی تہذیب و اصلاح مراد ہے تو یہ عنصر شاعری کی ابتدا سے موجود ہے اصلاحی دور کی سبھی نظمیں مسلم قوم کی تہذیب و اصلاح کے جذبے سے معمور ہیں۔ مگر جہاں تک وطن اور مذہب کا تعلق ہے ان دونوں میں مغائرت کا تصور یورپ کی دین ہے۔ اس احساس نے ہی اقبال کو اسلامی نظریہ وطنیت کی طرف مائل کیا ملت کا بین الاقوامی تصور پیدا ہوا۔

اقبال کے زیادہ تر نقادوں نے افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات صرف اس پر زور صرف کرتے ہیں کہ اقبال نے تمام و کمال یورپ سے استفادہ کیا ہے اور بعض صرف اسلام سے تعبیر کرتے ہیں۔ دو انتہا پسندی کی کی مثالیں ملتی ہیں۔ مگر جو چیز قابلِ ذکر ہے۔ اسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے مشرق و مغرب کی روحِ تمدن سے اقبال نے اپنی نظر اور اپنے اکتساب سے کتنا حاصل کیا ہے۔ ' اقبال کا کچھ اپنا بھی کارنامہ ہے یا سب نقالی ہے۔ اقبال کا ذاتی اکتسابِ فکر ہر بنیادی خیال میں موجود ہے۔ اور دعوتِ فکر و نظر دیتا ہے۔ سمت اور رفتار کے تعین میں البتہ فرق ہو سکتا ہے۔

پروفیسر آل احمد سرور نے شیخ محمد اکرام کے خیال کی تائید کرتے ہوئے اظہارِ خیال کیا ہے۔

"در اصل اقبال کو اقبال مغرب نے بنایا اور جیسا کہ اکرام نے کہا ہے۔ مغرب کے اثر کو اگر نظر انداز کر دیا جائے تو اقبال سرور جہان آبادی کے درجے کے شاعر رہ جاتے ہیں۔" ۵۱

سرور جہان آبادی اور اقبال کے ابتدائی فکر و فن میں بھی مماثلث یا ہم آہنگی کی مثالیں مشکل سے ملتی ہیں۔ اگر اقبال یورپ نہ بھی گئے ہوتے تو سرور جہان آبادی سے اقبال کا کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ سرور جہان آبادی کی پوری شاعری کو ذہن

میں رکھئے اور اس شاعری کے تجزیاتی عمل سے برآمد ہونے والے فکر و نظر کو پیش نظر رکھئے۔ کیا اقبال کے فکر و نظر اور شاعری کے تفکر سے ان کا مقابلہ ہو سکتا ہے؟ دونوں کے ذہنی تفکر میں کسی قسم کی مماثلت بہ ظاہر نہیں معلوم ہوتی۔ چند ابتدائی ملکی پھلکی نظموں کے وجود سے غالباً اس کا شبہ پیدا ہوا ہے۔ اس مقابلے میں اس خیال کو تفصیل سے پیش کیا گیا ہے کہ اقبال کا تفکیری نظام ارتقا پذیر رہا۔ اگر یورپ سے وہ مانوس نہ بھی ہوتے تو یہ ارتقائی عمل جاری رہتا۔ اس میں وہ تیزی اور روانی یا گہرائی نہ ہوتی مگر کچھ تو ہوتی۔ ابتدائی ادوار کی شاعری میں جس وسعتِ نظر، فکر و نظر کی گہرائی و گیرائی کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ وہ بھی سرور جہان آبادی کے یہاں مشکل سے ملتے ہیں۔ حالاں کہ یہ بالکل ابتدائی افکار ہیں۔ یا صرف خام مواد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر یہ بنیادی طور پر اہم فکری تصورات کے ماخذ و محرکات تصور کئے جا سکتے ہیں۔ اگر چہ ان پر یورپ کا اثر نہیں ہے۔

یہاں ہمیں یہ نہ نظر انداز کرنا چاہئے کہ اقبال فلسفے کے طالب علم تھے اور فلسفہ بھی پروفیسر آرنلڈ جیسے ذی علم استاد سے سیکھ رہے تھے۔ اس نصابِ فلسفہ میں مغربی فلسفے بھی شامل تھے۔ مغربی فلسفے کا بھی وہ بہ غور مطالعہ کر رہے تھے۔ ان ابتدائی خیالات میں مشرقی اقدار کے ساتھ ساتھ خارجی یا بیرونی عوامل بھی مل جل کر اثر انداز ہو رہے تھے۔ یہاں کی غلامی، یہاں کا افلاس، بود و باش، طرزِ فکر اور طرزِ معاشرت کے مکروہ و معیوب پہلو قبیح ترین شکل میں سامنے آتے تھے۔ اقبال ان سے متاثر ہوتے رہے۔ اقبال نے یورپ کے منفی اور مثبت اقدار کا مطالعہ کیا۔ منفی اقدار کی تنقید کی اور ان کا مقاطع کیا اور مثبت اقدار کو گلے سے لگایا۔ فکر و نظر میں جگہ دی۔

جس سے نظر میں وسعت، فکر میں گہرائی، فن میں ہمہ گیری اور جدید و قدیم میں اسلوبِ ارتباط کا اضافہ ہوا۔

عرفانِ نفس، کوششِ پیہم، جد و جہد، عظمتِ انسانیت، تسخیرِ کائنات

امامت و سیاست تعلیم و ترقی، تہذیب و اصلاحِ معاشرہ. اقتصادیات عمرانیات، استفہام و استفسار، شاعری و پیغمبری، فرد و جماعت، موت و حیات، تصوف و مابعد الطبیعات، عقل و دل قومیت و انسانیت جیسے تصورات اس ابتدائی ادوار کی شاعری میں ملتے ہیں مگر چوں کہ یہ فن کا ابتدائی دور ہے اس لئے فکر کے یہ تصورات بھی ابتدائی ہیں. ان میں پختگی تلاش کرنا زیادہ کارآمد نہیں. ان کی حیثیت ابتدائی یا خام مواد کی ہے. اور نقشِ اول بھی کہہ سکتے ہیں. نقشِ اول سے ہم فکری سفر کا آغاز کرتے ہیں. کاروانِ فکر کا آغاز تو ہوتا ہے مگر انجام نہیں. انجام کا مطلب مطلقیت کا اعتراف ہے. اور اس اعتراف سے انسانی ذکر و فکر کے دھارے مسدود ہوتے ہیں تاریخی عمل اور تاریخی تواتر میں مطلقیت کا یہ اعتراف ناسزاوارِ دید رہا ہے۔

حواشی وتعلیقات

فکری سرگزشت

۱۔ حرفِ اقبال ص ۱۳۲

۲۔ مکتوباتِ اقبال ص ۴۴

۳۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (انگریزی) دیباچہ ص ۶

۴۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۱۲۶

۵۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۴۶

۶۔ ادب اور انقلاب ص ۵۹

۷۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۸۶

۸۔ اقبال کے آخری دو سال ص ۱۷

۹۔ THE POET OF THE EAST P. XI

۱۰۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۴۲۶

۱۱۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۰۹

۱۲۔ انوارِ اقبال ص ۱۷۶

۱۳۔ نئے اور پرانے چراغ ص ۱۱۴

۱۴۔ تنقیدی اشارے ص ۱۲۰

۱۵۔ فکرِ اقبال مرتبہ دستگیر ص۲۵۶
۱۶۔ فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال ص۳۹
۱۷۔ اقبال ص۵۵
۱۸۔ اقبالِ کامل ص۱۸۵
۱۹۔ انتقاد ص۴۵
۲۰۔ رموزِ اقبال ص۱۰۵
۲۱۔ اقبال کے آخری دو سال ص۱۳
۲۲۔ روایت اور بغاوت ص۱۱۶
۲۳۔ گنج ہائے گراں مایہ ص۱۷۹
۲۴۔ ادبی تنقید ص۱۶۵
۲۵۔ اقبال نئی تشکیل ص۴۲۶
۲۶۔ اقبال اور جمالیات نیز تاریخِ جمالیات جلد دوم
۲۷۔ طیفِ اقبال ص۱۱
۲۸۔ بالِ جبریل حصہ دوم کی ۲۸ ویں غزل کا پہلا اور تیسرا شعر
۲۹۔ روزگارِ فقیر جلد دوم ص۱۷

یہ رباعی در اصل ارمغانِ حجاز میں شامل ہے۔ اصولی طور پر ارمغانِ حجاز کا ہی حوالہ دینا چاہئے۔ مگر متن میں ذرا اختلاف ہونے کی وجہ سے روزگارِ فقیر کے متن کو ہی مقدم قرار دیا گیا ہے۔ کیوں کہ ارمغانِ حجاز کے نسخوں میں "سرور" کی جگہ "سرود" ملتا ہے اور یہی رائج بھی ہے۔ ایک غلط فہمی کی بنا پر سرود ہی مقبول ہو گیا جس کے متعلق سید وحید الدین فقیر نے روزگارِ فقیر میں ایک واقعہ قلم بند کیا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے ارمغانِ حجاز کے ساتویں ایڈیشن ۱۹۵۹ء میں اس لفظ کی تصحیح کر دی ہے۔ چوں کہ یہ نسخہ ہمارے پیشِ نظر نہیں ہے۔ اس لئے ہم نے روزگارِ فقیر کی طرف رجوع کیا ہے۔

۳۰- ضربِ کلیم، "ایک فلسفہ زدہ سیدزادے کے نام" آٹھواں شعر۔ اس نظم میں کل پندرہ اشعار ہیں۔

۳۱- بالِ جبریل ۲۵ ویں غزل حصہ دوم، غزل کا آخری شعر

۳۲- اقبال نامہ حصہ اول ص۱۹۵

۳۳- اقبال نامہ حصہ اول ص۲۱۵

۳۴- اقبال نامہ حصہ اول ص۴۲۷

۳۵- انوارِ اقبال ص۱۹۳

۳۶- روایت اور بغاوت ص۷۵

۳۷- بالِ جبریل دسویں غزل ابتدائی حصہ آخری شعر

۳۸- روحِ اقبال ص۲۹

۳۹- بالِ جبریل "مسجدِ قرطبہ" اٹھارہواں، انیسواں اور نظم کا آخری شعر

۴۰- ضربِ کلیم "ایجاد و معانی" نظم کے مکمل اشعار

۴۱- فکرِ اقبال (خلیفہ عبدالحکیم) ص۳

۴۲- اردو زبان اور ادب ص۶۹

۴۳- روایت اور بغاوت ص۱۱۵

۴۴- فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال ص۳۲

۴۵- اقبال نامہ حصہ اول مکتوب بنام مولانا اسلم جیراج پوری۔

۴۶- مضامینِ اقبال ص۵۱

۴۷- شعر کا متن درج نہیں ہے صرف اشارہ کیا گیا ہے۔ میکش اکبرآبادی نے اس شعر کو درج کیا ہے:

ہر گہ دو قدم خرام می کاشت — از انگشتم عصا بہ کف داشت

نقدِ اقبال ص۷ حاشیہ

۴۸- ملفوظاتِ اقبال ص۱۲۲

۴۹۔ مضامینِ اقبال ص۵۱

۵۰۔ سرودِ رفتہ ص۱۲۳ نظم "سرگزشتِ آدم" کا یہ آخری شعر ہے۔ "بانگِ درا" میں اسے قلم زد کردیا گیا ہے۔ اس شعر سے کبھی کبھی گمان ہوتا ہے کہ اقبال نے امیر مینائی کے ساتھ جس عقیدت مندی کا اظہار کیا ہے۔ اس کے اسباب کیا ہو سکتے ہیں؟ اسی نظم کے تبصرے میں حکیم برہم نے "فتنہ" میں یہ اعتراف کیا تھا کہ اگر اقبال نواب مرزا داغ سے مستفیض ہیں تو دوسری طرف امیر مینائی سے بھی مستفید ہیں

"اقبال کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ یہ دعویٰ کر سکیں کہ پنجاب کی اردو شاعری کو انھوں نے غیر مانوس اور غیر فصیح الفاظ سے پاک وصاف کرکے ایک رنگ اپنے لئے اختیار کرلیا۔ اگر زبان کی صفائی میں وہ جناب مرزا داغ کے پیرو ہیں تو خیالاتِ عالیہ اور مضامینِ بلند اور جدت طرازی میں جناب امیر کے مینائے کلام کے جرعہ کش ہیں"

فتنہ گورکھپور ۱۶ر اگست ۱۹۱۱ء

چوں کہ حکیم برہم کا سلسلہ امیر مینائی تک پہونچتا ہے۔ اس لئے بھی عقیدت کا اظہار کیا گیا ہے۔ ابھی تک اس کا سراغ نہیں مل سکا ہے کہ اقبال نے امیر مینائی سے بھی براہِ راست استفادہ کیا ہے۔ یا ان سے اصلاح لی ہے۔ داغ اگرچہ حیدرآباد میں تھے۔ مگر اقبال خط وکتابت کے ذریعہ اصلاح لیتے رہے۔ اگرچہ یہ اصلاح برائے نام تھی۔ نواب مرزا داغ کی وفات پر اقبال نے پردرد مرثیہ لکھا۔ اس مرثیے میں امیر مینائی کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ "مرثیۂ داغ

توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر بانگِ درا

۱۷ر نومبر ۱۹۰۰ء (۱۳۱۸ھ) میں امیر مینائی کی وفات ہوئی تو اقبال نے تاریخِ وفات پیش کی۔

لسان صدق فی الآخرین

اقبال نے مولانا احسن مارہروی کو جو خط لکھا تھا اس میں امیر مینائی کی تصویر

کو فراہم کرنے کا ایک اشتیاق ظاہر کیا ہے۔ اقبال نامہ حصہ اول صـ۹
ترتیب کے اعتبار سے یہ پہلا خط ہے اور ۱۹۰۳ء کا لکھا ہوا ہے۔ اسرارِ خودی
کے دیباچے میں بھی امیر مینائی کا تذکرہ ملتا ہے۔ اقبال نے امیر مینائی کے فکر کی
تنقید کی ہے۔ مضامینِ اقبال صـ۱۵

زبان و بیان کے سلسلے میں اقبال پر جو اعتراضات ہوئے تھے۔ اقبال نے
اپنی مدافعت میں امیر مینائی کے اشعار بہ طور اسناد پیش کیے ہیں۔

مضامینِ اقبال صـ۱۲

جہاں تک امیر مینائی سے معنوی استفادے کا تعلق ہے اس سلسلے میں بھی
شواہد فراہم نہیں ہوتے۔ اقبال کی اپنی ایک مخصوص لے ہے۔ زبان و بیان
کا ایک انفرادی انداز اور لب و لہجہ ہے۔ دو ایک غزلوں پر داغ کا پرتو
نظر آتا ہے۔ مگر یہ نقش دیرپا نہیں۔ ابتدائی دور سے ہی اقبال کا اپنا
اندازِ بیان نمایاں ہے۔ اس دور میں امیر و داغ کا چرچا عام تھا۔ لاہور
اسکول بھی متاثر تھا۔ اقبال کی ابتدائی دو ایک غزلوں میں یہ اثرات
دکھائی پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ نظموں میں یا ۱۹۰۰ء کے بعد کی غزلوں
میں یہ رنگ نظر نہیں آتا۔

۵۱۔ اقبال صـ۲۶
۵۲۔ اقبال صـ۳۰
۵۳۔ مکتوباتِ اقبال صـ۵۸
۵۴۔ اقبال صـ۳۹
۵۵۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری صـ۱۱۳
۵۶۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری صـ۴۹
۵۷۔ ادب اور انقلاب صـ۶۲
۵۸۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری صـ۱۱۴

۵۹۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری ص ۱۱۳

۶۰۔ بانگِ درا " اسیری "

اس شعر کی قرأت یوں بھی ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے

پشہ ہر زاغ و زغن زیبائے صید و قید نیست

کیں کرامت ہم رہِ شہباز و شاہیں کردہ اند

اقبال نے حافظ کی مدد سے دوسری قرأت جو زبان پر تھی پیش کی ہے یا کوئی ایسا نسخہ جس میں وہی قرأت موجود ہو اقبال کے پیشِ نظر رہا ہو۔ بہرحال دیوانِ حافظ کے ہندوستانی نسخوں میں یہ شعر ملتا ہے اور اس زمین کی پوری غزل ملتی ہے محقق قزوینی کا ترتیب دیا ہوا دیوانِ حافظ بھی پیشِ نظر ہے اس دیوان میں یہ غزل موجود نہیں ہے۔ شاید اسے الحاق قرار دیا گیا ہو۔

۶۱۔ بانگِ درا " طلوعِ اسلام " پندرہ واں شعر

۶۲۔ سرودِ رفتہ ص ۱۸ " نالۂ یتیم " چونتیس واں بند۔ اس نظم میں کل پینتیس بند ہیں۔

۶۳۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۰۵

۶۴۔ روحِ اقبال ص ۱۲۵

۶۵۔ روحِ اقبال ص ۱۲۵

۶۶۔ ترقی پسند ادب عزیز احمد ص ۵۱

۶۷۔ بالِ جبریل " مسولینی " پہلا اور دوسرا شعر۔ اس نظم میں کل سات اشعار ہیں

۶۸۔ نئے اور پرانے چراغ ص ۱۰۱

۶۹۔ ضربِ کلیم " مسولینی " آخری شعر، اس نظم میں بھی کل سات اشعار ہیں، اور یہ اشعار ۲۲ / اگست ۱۹۳۵ء بھوپال (شیش محل) میں لکھے گئے۔

۷۰۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۱۵

۷۱۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۱۵

۷۲۔ MODERN ISLAM IN INDIA P. 112

۷۳۔ MODERN ISLAM IN INDIA P. 112

۷۴۔ ضربِ کلیم " محرابِ گل افغان کے افکار" نمبر ۱۰ کا دوسرا شعر۔ اس نمبر میں صرف پانچ اشعار پیش کئے گئے ہیں۔

۷۵۔ بانگِ درا " طلوعِ اسلام" پچپن واں شعر۔ یہ شعر ساتویں بند میں آیا ہے۔

۷۶۔ اقبال کامل ص ۲۱۷

۷۷۔ زبورِ عجم حصہ دوم نمبر ۵۳۔ ابتدائی اشعار۔ اس عنوان کے تحت چھ اشعار ملتے ہیں۔

۷۸۔ پیامِ مشرق "تسخیرِ فطرت" پندرہواں شعر۔ اس نظم میں ۳۶ اشعار ہیں۔ نظم پانچ ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے۔ میلادِ آدم، انکارِ ابلیس، اغوائے آدم، آدم از بہشت بیروں آمدہ می گوید، صبحِ قیامت، مذکورہ شعر اغوائے آدم کا مطلع ہے۔

۷۹۔ بالِ جبریل غزل نمبر ۱۳ چوتھا شعر۔ اس غزل میں صرف سات اشعار ہیں۔ یہ غزل حصۂ اول کی ہے۔

۸۰۔ بالِ جبریل غزل نمبر ۱۰ چوتھا شعر۔ اس غزل میں صرف سات اشعار ہیں۔ یہ بھی بالِ جبریل حصۂ اول کی غزل ہے۔

۸۱۔ ضربِ کلیم " محرابِ گل افغان کے افکار" نمبر ۲۰ تیسرا شعر۔ یہاں کل پانچ اشعار ہیں اور اسی نمبر میں مذکورہ شعر کے بعد دو اشعار اور ہیں:

اے شیخ بہت اچھی مکتب کی فضا لیکن — بنتی ہے بیاباں میں فاروقیؓ و سلمانیؓ

صدیوں میں کہیں پیدا ہوتا ہے حریف اس کا — تلوار ہے تیزیِ صہبائے مسلمانی

انہیں اشعار پر ضربِ کلیم ختم ہوتا ہے۔

۸۲۔ بالِ جبریل حصۂ دوم کی غزل نمبر ۱۰ دوسرا شعر۔ اس غزل میں سات شعر موجود ہیں۔

۸۳۔ بالِ جبریل حصۂ دوم کی غزل نمبر ۵۸ دوسرا شعر۔ اس میں صرف تین اشعار ہیں۔

۸۴۔ ضربِ کلیم " اسرارِ پیدا" آخری شعر۔ اس عنوان کے تحت کل چار اشعار ہیں۔

۸۵۔ پیامِ مشرق " شاہین و ماہی " اس نظم میں اشعار کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ دوسرے شعر کو چھوڑ کر باقی سات اشعار پیش کئے گئے ہیں۔

۸۶۔ بالِ جبریل " فرمانِ خدا فرشتوں سے " دوسرا شعر۔ اس نظم میں آٹھ اشعار ہیں۔

۸۷۔ بالِ جبریل " ساقی نامہ " بارہواں شعر یعنی پہلے بند کا آخری شعر۔ اس نظم میں ننانوے اشعار ہیں۔ جو سات بندوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔

۸۸۔ ترقی پسند ادب عزیز احمد ص ۱۹

۸۹۔ بالِ جبریل " نصیحت " اس مختصر نظم میں تین اشعار ہیں اور متن میں داخل ہیں۔

۹۰۔ بالِ جبریل حصۂ اول کی سولہویں یا آخری غزل۔ پانچواں شعر۔ اس غزل میں سولہ اشعار موجود ہیں۔

۹۱۔ ترقی پسند ادب عزیز احمد ص ۳

۹۲۔ بالِ جبریل " مسجدِ قرطبہ " پانچویں بند کے تیسرے، چوتھے، پانچویں اور چھٹے شعر اس نظم میں آٹھ بند ہیں اور ہر بند میں آٹھ اشعار ہیں۔ اس طرح اشعار کی مجموعی تعداد چونسٹھ ہوتی ہے۔

۹۳۔ ضربِ کلیم " آزادیٔ شمشیر کے اعلان پر " آخری شعر۔ اس نظم میں چار اشعار ہیں

۹۴۔ رموزِ بیخودی " وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ " پندرہواں اور سولہواں شعر۔

۹۵۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری ص ۱۱۴

۹۶۔ تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۷۵

۹۷۔ اسرارِ خودی " مرحلہ سوم نیابتِ الٰہی " اٹھائیس، انتیس، تیس، اکتیس بتیس واں شعر۔ اس عنوان کے تحت چھتیس اشعار ہیں۔

۹۸۔ پردیسی کے خطوط ص ۹۳

۹۹۔ پیامِ مشرق " محاورہ مابین خدا و انسان " چوتھا اور پانچواں شعر۔ اس نظم میں کل چھ اشعار ہیں۔

۱۰۰۔ ضربِ کلیم " مردِ بزرگ " دوسرا شعر۔ یہاں کل پانچ اشعار ہیں۔

۱۰۱ - مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" بتیس واں شعر اس عنوان کے تحت کل پینسٹھ اشعار ہیں۔

۱۰۲ - ضربِ کلیم "قوت اور دین" نظم کے کل اشعار پیش کئے گئے ہیں۔

۱۰۳ - روایت اور بغاوت ص ۱۰۹

۱۰۴ - سہیل کی سرگزشت ص ۲۵۴

۱۰۵ - مقاماتِ اقبال ص ۲۵۰

۱۰۶ - اردو زبان اور ادب ص ۶۱

۱۰۷ - مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق "بخوانندۂ ایں کتاب" سرنامے کے طور پر یہ عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ جس میں کل چودہ اشعار ہیں:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ او را
جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است
بہ آں مقام رسیدم چو در برش کردم
طوافِ بام و درِ من سعادتِ خرد است
گماں مبر کہ خرد را حساب و میزاں نیست
نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است

۱۰۸ - جاوید نامہ :- اس مجموعے میں مختلف افلاک کی سیر کا تذکرہ ہے۔ پہلا فلکِ قمر ہے دوسرا فلک عطارد۔ فلک عطارد میں بہت سے عنوانات قائم کئے گئے ہیں۔ انہیں عنوانات میں ایک عنوان "محکماتِ عالمِ قرآنی" ہے جس میں چار ذیلی عنوانات ہیں یعنی خلافتِ آدم، حکومتِ الٰہی، ارض ملکِ خدا است اور حکمتِ خیرِ کثیر است۔ اس آخری ذیلی عنوان میں کل انیس اشعار ہیں۔ آخر کے چار اشعار حسبِ ذیل ہیں:

از جلالِ بے جمالے الاماں | از فراقِ بے وصالے الاماں
علم بے عشق است از طاغوتیاں | علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہ | عقل تیرے بر ہدف ناخوردہ
کور را بینندہ از دیدار کن | بولہب را حیدرِ کرار کن

۱۰۹- جاوید نامہ "فلکِ عطارد" میں ایک عنوان ہے "سعید حلیم پاشا" اس عنوان میں بیس اشعار ہیں۔ شروع کے اشعار اس طرح ہیں:

غربیاں را زیرکی سازِ حیات | شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گرد و حق شناس | کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود | نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ | عشق را با زیرکی آمیز دہ

۱۱۰- پیامِ مشرق "لالۂ طور" کی ۳۸ ویں رباعی

۱۱۱- پیامِ مشرق "لالۂ طور" کی ۱۳۹ ویں رباعی

۱۱۲- اردو زبان اور ادب ص۶۰

۱۱۳- ادب اور نظریہ ص۱۲۷

۱۱۴- مضامینِ عابد ص۱

۱۱۵- ادب اور انقلاب ص۵۶

۱۱۶- ترقی پسند ادب سردار جعفری ص۵۴

۱۱۷- اقبال ص۲۱

۱۱۸- مضامینِ عابد ص۹۱

۱۱۹- فکرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم ص۳۱۲

۱۲۰- رموزِ اقبال ص۶۴

مثنوی مسافر "روحِ حکیم سنائی" از بہشت بریں جواب می دہد" ساتواں اور آٹھواں شعر۔ اس عنوان کے تحت کل تیس اشعار ہیں۔

۱۲۱- سہیل کی سرگزشت صـ ۱۲۱ مذکورہ شعر اسرارِ خودی کا ہے، "در بیاں اینکہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد" چودھواں شعر۔

۱۲۲- تشکیلِ جدید الٰہیات۔ اسلامیہ صـ ۱۷۸

۱۲۳- مضامینِ اقبال صـ ۶۴-۶۵

۱۲۴- فکرِ اقبال مرتبۂ غلام دستگیر رشید صـ ۲۶۲

۱۲۵- اقبال نے "جاوید نامہ" میں دیگر افلاک کی سیر کے بعد "آں سوئے افلاک" کی سیر کا تذکرہ کیا ہے۔ امیر کبیر حضرت سید علی ہمدانی سے ملاقات ہوئی ہے۔ اقبال بہت سے مسائل کے اسرار دریافت کرتے ہیں۔ انھیں سوالات میں ایک سوال یہ بھی ہے:

زندہ رود

گفتۂ از حکمتِ زشت و نکوئے
پیر دانا نکتۂ دیگر بگوئے

مرشدِ معنی نگاہاں بودۂ
محرمِ اسرارِ شاہاں بودۂ

ما فقیر و حکمراں خواہد خراج
چیست اصلِ اعتبارِ تخت و تاج؟

شاہ ہمدان

اصلِ شاہی چیست اندر شرق و غرب
یا رضائے امتاں یا حرب و ضرب

فاش گویم با تو اے والا مقام
باج را جز با دو کس دادن حرام

یا اولی الامرے کہ منکم شانِ اوست
آیۂ حق حجت و برہانِ اوست

یا جواں مردے چو صرصر تند خیز
شہر گیر و خویش باز اندر ستیز

روزِ کیں کشور کشا از قاہری
روزِ صلح از شیوہائے دلبری

می تواں ایران و ہندوستاں خرید
پادشاہی را ز کس نتواں خرید

جامِ جم را اے جوانِ باہنر
کس نگیر د از دکانِ شیشہ گر

ور بگیرد مال او جز شیشہ نیست
شیشہ را غیر از شکستن پیشہ نیست

۱۲۶- پیامِ مشرق "پیش کش" بہ حضور اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خاں فرماں روائے

دولتِ مستقلۂ افغانستان خلد اللہ ملکہ و اجلالہٗ۔ مذکورہ اشعار ترتیب سے نہیں لئے گئے ہیں بلکہ مختلف بندوں سے پیش کئے گئے ہیں۔

۱۲۷۔ ارمغانِ حجاز "بہ یارانِ طریق" چونتیس ویں رباعی

۱۲۸۔ IQBAL AND THE POST KANTIAN VOLUNTARISM Preface

۱۲۹۔ " " " " "

P. 496

۱۳۰۔ فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال ص۱۹۳

۱۳۱۔ قرآن کریم سورہ رحمٰن (پارہ ۲۷) آیت ۲۹

۱۳۲۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ ص۹۹

۱۳۳۔ اردو زبان اور ادب ص۵۹

نقاد محترم نے بالِ جبریل کی نظم "ساقی نامہ" کے آخری اشعار نقل کئے ہیں۔

۱۳۴۔ فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال ص۲۸۰

ماخذو محرکات

۱ - انوارِ اقبال ص۱۸۰

۲ - ذکرِ اقبال ص۲۷۱

۳ - اقبال نامہ حصہ دوم ص۳۰۶

۴ - ذکرِ اقبال ص۲۷۵

۵ - ذکرِ اقبال ص۲۷۱

۶ - اقبال نامہ حصہ اول دیباچہ ص ق

۷ - شعرِ اقبال ص۶۹

۸ - ذکرِ اقبال ص۲۷۷

۹ - STRAY REFLECTION P. XV

۱۰ - کلیاتِ اقبال ص۶ (دیباچہ) "نالۂ فراق"

کلیات میں آٹھ بند ہیں، بانگِ درا" میں کل پانچ بند ہیں۔ یعنی پندرہ اشعار ہیں جب کہ کلیات میں چوبیس اشعار ہیں۔ متن کے اشعار دونوں جگہ مشترک ہیں۔ متون میں بھی اختلاف نہیں ہے۔

۱۱ - انوارِ اقبال ص۶۷

۱۲ - اقبالیات کا تنقیدی جائزہ ص۸۸

۱۳ - نئے اور پرانے چراغ ص۸۹

۱۴ - گنج ہائے گراں مایہ ص۱۷۹

۱۵- تنقیدی اشارے ص۷

۱۶- اردو (رسالہ) جولائی ۱۹۴۲ء ص۳۳

۱۷- تنقیدی اشارے ص۷

۱۸- تنقید کیا ہے؟ ص۹۷ (حاشیہ)

۱۹- انوارِ اقبال ص۱۱

۲۰- اقبال کامل ص۱۰۹

۲۱- فکرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم ص۱

۲۲- اقبال نامہ حصہ اول ص۱۹۵

۲۳- آثارِ اقبال ص۶۷

۲۴- نقدِ اقبال ص ج

۲۵- طیفِ اقبال ص۱۷

۲۶- فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال ص۱۸

۲۷- سرودِ رفتہ ص۲

۲۸- ذکرِ اقبال ص۱۱۸

۲۹- سرودِ رفتہ ص۱۲ "نالۂ یتیم" تیرہواں بند

۳۰- سرودِ رفتہ ص۸۱-۸۲ "فلاحِ قوم" اس نظم میں کل ستائیس اشعار ہیں متن میں چوبیسواں اور چھبیسواں شعر پیش کیا گیا ہے۔

۳۱- سرودِ رفتہ ص۴۸ "ابرِ گہر بار" آٹھویں بند کا آخری شعر۔ اس نظم میں بارہ بند ہیں۔ اور ۱۴۸ اشعار شامل ہیں۔ یہ نظم یکم مارچ ۱۹۰۳ء کو ظہر و عصر کے درمیان انجمن حمایت اسلام کے اٹھارہویں سالانہ اجلاس میں پڑھی گئی تھی کلیات میں یہ نظم فریادِ امت" کے عنوان سے ہے۔ ص۱۶۹ پر موجود ہے مگر کلیات میں صرف ۱۳۹ اشعار ہیں۔

۳۲- سرودِ رفتہ ص۹ "نالۂ یتیم" پہلا بند کلیاتِ اقبال ص۱۵۹

۳۳- سرودِ رفتہ ص ۲۰-۲۱ "یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے" بند سوم کا پہلا اور آخری شعر اور بند چہارم کا دوسرا اور آخری شعر۔ نظم کا اکیس واں، انتیسواں، اکتیسواں اور انتالیسواں شعر۔ اس نظم میں ایک سو اچاس اشعار ہیں۔ اور پندرہ بندوں میں منقسم ہیں۔ ہر بند میں دس اشعار پیش کئے گئے ہیں۔ بند سوم میں البتہ کل نو اشعار ہیں۔ یہ نظم ۱۹۰۱ء کی یادگار ہے اور انجمن حمایت اسلام کے سولہویں اجلاس میں پڑھی گئی تھی۔

۳۴- سرودِ رفتہ ص ۲۸-۲۹ "یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے" بند چہار دہم۔ اس بند کا دوسرا اور آٹھواں شعر۔

۳۵- سرودِ رفتہ ص ۱۳-۱۴ "نالۂ یتیم" پندرہواں، سولہواں اور اٹھارہواں بند۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۶۳

۳۶- سرودِ رفتہ ص ۳۷ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے"، بند نہم کے پہلے، دوسرے، پانچویں اور آخری اشعار۔ یہ نظم نو بندوں پر مشتمل ہے۔ اور ہر بند میں اگیارہ اشعار درج ہیں۔ اس طرح اشعار کی مجموعی تعداد ننانوے ہے۔ یہ نظم بھی انجمن حمایت اسلام کے سترہویں سالانہ اجلاس منعقدہ ۲۱، ۲۲، ۲۳، فروری ۱۹۰۲ء کی یادگار ہے۔ یہ نظم اجلاس کے آخری دن پڑھی گئی تھی۔ اقبال کی ابتدائی نظموں میں میرے نزدیک یہ نظم سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اسی لئے اس نظم سے بار بار استفادہ کیا گیا ہے۔

۳۷- سرودِ رفتہ ص ۴۵-۴۶-۴۷ "ابرِ گہربار"، پانچویں بند کا دوسرا شعر، چھٹے بند کا پہلا اور نواں شعر۔

۳۸- سرودِ رفتہ ص ۴۸، ۴۹، ۵۰ نویں بند کا دوسرا، پانچواں، آٹھواں شعر، دسویں بند کا پہلا، پانچواں، چھٹواں اور آخری شعر

۳۹- سرودِ رفتہ ص ۵۱ "ابرِ گہربار"، آخری بند کا پہلا، دوسرا، چوتھا، پانچواں،

ساتواں اور آٹھواں شعر۔

۴۰۔ شعرِ اقبال ص ۲۲۹

۴۱۔ سرودِ رفتہ ص ۶۲ "نعت"۔ اس نعت میں سولہ اشعار موجود ہیں۔
پہلا اور آخری شعر اس طرح ہے:

نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم اٹھا کر
وہ بزمِ یثرب میں آکے بیٹھیں ہزار منہ کو چھپا چھپا کر
خیالِ راہِ عدم سے اقبال تیرے در پر ہوا ہے حاضر
بغل میں زادِ عمل نہیں ہے صلہ مری نعت کا عطا کر

۴۲۔ سرودِ رفتہ ص ۶۳ "معراج"۔ اشعار کی مجموعی تعداد اگیارہ ہے:

ہر دو جہاں میں ذکرِ حبیبِ خدا ہے آج
ہر ذرے کی زباں پہ صلیّ علیٰ ہے آج
اقبال آکہ پھر اسی چوکھٹ پہ جھک پڑیں
آغوشِ رحمت اس کی اسی طرح وا ہے آج

۴۳۔ شعر العجم فی الہند ص ۴۱۷-۴۲۱

مصنف نے دور دراز کی ایک تاویل پیش کی ہے۔ بڑی شد و مد کے ساتھ بزعم خود ایک نفسیاتی انکشاف کیا ہے کہ اقبال عشقِ مجازی سے عشقِ رسالتؐ تک پہونچتے ہیں:

"عشق مجازی کی منزلیں طے کرتا ہوا ناکامی سے دوچار ہو کر حقیقت کی طرف مڑ گیا" اور

"اقبال کا قالب چوٹ کھا کر روحانی عشق کی طرف مائل ہو چکا تھا۔ نسوانی پیکر (مس عطیہ، مس دیگے ناست اور مس سینے شل جرمن خواتین) کے بجائے اسلام اور بانیٔ اسلام محبوب تھے"۔

عشق رسالت مآبؐ کا وافر اور عمیق جذبہ ابتدائی ادوار سے ہی ملتا ہے۔ انتہا

ہے کہ غزلوں میں بھی اس تعلق کا برملا اظہار ہوتا ہے۔ یہ تعلق، اظہار، گردیدگی یا جذب و شوق اس وقت سے ملتے ہیں جب مذکورہ نسوانی پیکروں کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوا تھا۔ اقبال کی زندگی میں ایک ایسا وقت بھی آیا ہے۔ جب شباب در رمان کا غلبہ تھا۔ فکر و ذہن میں ایک اضطراب بھی برپا تھا۔ ایک محرمِ راز کی تلاش تھی جس کے دل میں اپنی بات منتقل کرنا چاہتے تھے۔ یورپ سے واپسی کے بعد چند سال یقیناً اقبال پر گراں گزرے تھے۔ یہ ایک عبوری دور تھا۔ جس سے وہ بچ کر نکل گئے۔ اس دور کی زندگی کو انھوں نے خود بیان کیا ہے۔ کسی قسم کی پردہ پوشی نہیں ہے:

عشق با مرغولہ مویاں باختم | مدتے با لالہ رویاں ساختم
برچراغِ عافیت داماں زدم | بادہا با ماہ سیمایاں زدم
رہزناں بردند کالائے دلم | برقِ ہا رقصید گردِ حاصلم

" رموزِ بے خودی"، عرض حالِ مصنف "بحضورِ رحمت للعالمینؐ"

۴۴۔ انوارِ اقبال صـ ۵۲

۴۵۔ انوارِ اقبال صـ ۵۲

۴۶۔ سرودِ رفتہ صـ ۵۴ "برگِ گل"، بر مزار مقدس حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء دہلوی مذکورہ شعر دوسرے بند کا چوتھا شعر ہے اس نظم میں تین بند ہیں اور اشعار کی مجموعی تعداد بتیس ہے۔ یہ نظم اقبال کی انتہائی والہانہ عقیدت کا نتیجہ ہے۔ ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد ایک تشویش ناک مقدمے میں پھنس گئے تھے۔ چوں کہ وہ ملٹری انجینیرنگ سروس میں برسرِ کار تھے۔ ۱۹۰۳ء میں جب وہ بلوچستان کی سرحد پر متعین تھے۔ اسی وقت یہ مقدمہ شروع ہوا اقبال نے سخت حیرانی اور پریشانی کے عالم میں بلوچستان کا سفر کیا۔ اقبال نے کچھ تدبیریں بھی پیدا کرنی چاہیں مگر کامیاب نہ رہے۔ آخر کو انھوں نے لارڈ کرزن کی سرکار میں ایک میمورنڈم بھیجا اور اقبال کامیاب ہوئے۔

اقبال نامہ حصہ اول ص۷۶

اسی حیرانی اور پریشانی کے عالم میں اقبال نے یہ نظم لکھی تھی۔ اس وقت مشکل کشائی کی ضرورت تھی۔ کیوں کہ ایک کٹھن وقت آیا تھا۔

۴۷- انتقاد ص۲۴۳

۴۸- سرودِ رفتہ ص۱۴۱ "نالۂ یتیم" اٹھارہواں بند۔

آنحضرتؐ کی ذات گرامی کے متعلق اقبال کا جو بصیرت افروز والہانہ جذبہ عقیدت ہے۔ اس کی مثال ادبیات میں مشکل سے ملتی ہے۔ اس جذب و وارفتگی میں اقبال نے فکر و نظر کا پہلو شامل کر کے اسے نئی معنویت اور لامحدود وسعت ذکر و فکر سے ہم کنار کر دیا ہے۔ اقبال کی نظر میں سیرت نبویؐ کا فکری پہلو گوناگوں حقائق رکھتا ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف اقبال نے خطبات میں اور شاعری میں بار بار پیش کیا ہے:

درجہانِ ذکر و فکرِ انس و جاں | تو صلوٰتِ صبح تو بانگِ اذاں
لذتِ سوز و سرور از لاالٰہ! | در شبِ اندیشہ نور از لاالٰہ
ذکر و فکر و علم و عرفانم توئی | کشتی و دریا و طوفانم توئی
اے پناہِ من حریم کوئے تو | من بہ امیدے رمیدم سوئے تو

مثنوی پس چہ باید کرد "درحضور رسالت مآبؐ"

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید | مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقش مارا در دلِ او ریختند | ملتے از خلوتش انگیختند
می توانی منکرِ یزداں شدن | منکر از شانِ نبیؐ نتواں شدن

جاوید نامہ. فلکِ عطارد، "محکماتِ عالمِ قرآنی، خلافتِ آدم

حق تعالیٰ پیکرِ ما از آفرید | وز رسالت در تنِ ما جاں دمید
از رسالت در جہاں تکوینِ ما | از رسالت دینِ ما ایمانِ ما
حلقۂ ملت محیط افزاستے | مرکزِ او وادئ بطحاستے

دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم — در رہِ حق مشعلے افروختیم
ایں گہر از بحرِ بے پایانِ اوست — ما کہ یک جانیم از احسانِ اوست
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولِؐ ما رسالت ختم کرد
خدمتِ ساقی گری با ما گذاشت — داد ما را آخریں جامے کہ داشت
لا نبی بعدی ز احسانِ خداست — پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ است
قوم را سرمایۂ قوت از و — حفظِ سرِ وحدتِ ملت از و
دل ز غیر اللہ مسلماں بر کند — نعرۂ لا قوم بعدی می زند

رموزِ بے خودی "رکن دوم رسالت"

بنورِ تو برافروزم نگہ را
کہ بینم اندرونِ مہر و مہ را
چو می گویم مسلمانم بلرزم
کہ دانم مشکلاتِ لا الہ را

ارمغانِ حجاز

دورِ استفہام

۱- کلیاتِ اقبال ص۳۸ "کوہستان ہمالہ" اگیارہواں بند۔

کلیاتِ اقبال، میں اس نظم کے کل بارہ بند ہیں جو چھتیس اشعار پر مشتمل ہیں۔ بانگِ درا کی ترتیب کے وقت کل چوبیس اشعار ہی منتخب کئے گئے۔ باقی نظرانداز کر دیئے گئے۔ ان اشعار میں کافی اصلاح و آرائش بھی ہوئی ہے۔ جیسے بانگِ درا کی نظم "ہمالہ" کا تیسرا بند جو ابتدا میں اس قرات کے ساتھ پیش کیا گیا تھا:

سلسلہ تیرا ہے یا بحر بلندی موج زن — رقص کرتی ہے مزے سے جس پہ سورج کی کرن
تیری ہر چوٹی کا دامانِ فلک میں ہے وطن — چشمۂ دامن میں رہتی ہے مگر پرتو فگن

چشمۂ دامن ہے یا آئینۂ سیال ہے
دامنِ موجِ ہوا جس کے لئے رومال ہے

کلیاتِ اقبال ص۳۶

بانگِ درا میں متن اس طرح ہے:

تیری عمرِ رفتہ کی اک آن ہے عہدِ کہن — وادیوں میں ہیں تری کالی گھٹائیں خیمہ زن
چوٹیاں تیری ثریا سے ہیں سرگرمِ سخن — تو زمیں پر اور پہنائے فلک تیرا وطن

چشمۂ دامن ترا آئینۂ سیال ہے
دامنِ موجِ ہوا جس کے لئے رومال ہے

"بانگِ درا" میں کلیات کے سات ابتدائی بند سلسلہ وار پیش کئے گئے ہیں البتہ آٹھواں بند کلیات کا اگیارہ بند ہے۔ اس طرح کلیات کا آٹھواں، نواں، دسواں اور بارہواں بند حذف کردیا گیا ہے۔ ان حذف شدہ اشعار کو سرودِ رفتہ ص ۸۹-۹۰ میں پیش کیا گیا ہے۔

یہ نظم پہلی بار مخزن کے پہلے شمارے اپریل ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔

۲- کلیاتِ اقبال ص ۱۴۰ "گلِ رنگیں" پانچواں بند۔ سرودِ رفتہ ص ۹۲ "کلیات" میں اس نظم کے چھ بند اٹھارہ اشعار پر مشتمل ہیں؛ بانگِ درا میں صرف چار بند یعنی بارہ اشعار موجود ہیں۔ بانگِ درا کے ان اشعار میں بھی آرائش و اصلاح ہوئی ہے۔ جو بند متن میں داخل ہے اس کی قرأت بانگِ درا میں اس طرح ہے:

سوز بانوں پر بھی خاموشی تجھے منظور ہے ۔۔۔ راز وہ کیا ہے ترے سینے میں جو مستور ہے
میری صورت تو بھی اک برگِ ریاضِ طور ہے ۔۔۔ میں چمن سے دور ہوں تو بھی چمن سے دور ہے

مطمئن ہے تو پریشاں مثلِ بو رہتا ہوں میں
زخمیِ شمشیرِ ذوقِ جستجو رہتا ہوں میں

یہ نظم 'مخزن' کے مئی ۱۹۰۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔

۳- کلیاتِ اقبال ص ۱۴۰ "گلِ رنگیں" چھٹا بند۔ سرودِ رفتہ ص ۹۳

"بانگِ درا" میں اس بند کا متن اس طرح پیش کیا گیا ہے:

یہ پریشانی مری سامانِ جمعیت نہ ہو ۔۔۔ یہ جگرسوزی چراغِ خانۂ حکمت نہ ہو
ناتوانی ہی مری سرمایۂ قوت نہ ہو ۔۔۔ رشکِ جامِ جم مرا آئینۂ حیرت نہ ہو

یہ تلاشِ متصل شمعِ جہاں افروز ہے
توسنِ ادراکِ انساں کو خرام آموز ہے

۴- کلیاتِ اقبال ص ۱۲۳ "عہدِ طفلی" چوتھا بند بارہواں شعر۔ ابتدا میں اس نظم میں پانچ بند تھے۔ مگر بانگِ درا کی تدوین کے وقت

کل دو بند اخذ کیے گئے اور جزوی اصلاح و ترمیم کے ساتھ۔ مذکورہ شعر بھی بانگِ درا میں اس طرح ہے:

آنکھ وقفِ دید تھی لب مائلِ گفتار تھا
دل نہ تھا میرا سراپا ذوقِ استفسار تھا

سرودِ رفتہ ص ۹۳-۹۴ میں اس نظم کے حذف شدہ اشعار کے متون پیش کیے گئے ہیں۔ یہ نظم جولائی ۱۹۰۱ء کے مخزن میں شائع ہوئی تھی۔

۵- سرودِ رفتہ ص ۸۳ "منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر" چھٹا شعر۔ اس نظم میں کل سینتیس اشعار ہیں۔ یہ نظم ۲۵ مئی ۱۹۰۰ء میں پڑھی گئی تھی جب منشی محبوب عالم، مالک پیسہ اخبار، یورپ جا رہے تھے۔ یہ نظم اسی اعزازی جلسے کی یادگار ہے۔ کلیات میں یہ نظم نہیں ہے۔

۶- کلیاتِ اقبال ص ۱۰۲ "خفتگانِ خاک سے استفسار" ستائیسواں اور تیسواں شعر۔ کلیات میں اس نظم کے تینتیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں صرف چھبیس اشعار ہیں۔ مذکورہ آخری شعر کا متن بانگِ درا میں بدلا ہوا ہے:

جستجو میں ہے وہاں بھی روح کو آرام کیا؟ واں بھی انساں ہے قتیلِ ذوقِ استفہام کیا؟

یہ نظم مخزن کے فروری ۱۹۰۲ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔

سرودِ رفتہ میں اس نظم کے حذف شدہ اشعار ص ۱۰۰ اور ص ۱۰۱ پر مندرج ہیں۔ جن کی مجموعی تعداد انیس ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کلیات کے مرتب نے بھی چند اشعار نظر انداز کر دیئے ہیں وہ اشعار سرودِ رفتہ میں موجود ہیں:

کام دھندا ہو چکا اب نیند ہے آرام ہے ہائے وہ آغازِ محبت جس کا یہ انجام ہے
وہ ولایت بھی ہمارے دیس کی صورت ہے کیا! شب ہمارا کی کیا ہے، صبح و شام کی رنگت ہے کیا!
دل میں ہوتے ہیں اس صورت سے پیدا ولولے! اس ولایت میں بھی کیا مجبور کہتے ہیں اسے!
اس جدائی میں نہفتہ وصل کا ساماں ہے کیا! چشم بستہ سرمۂ گوہر ہے انساں ہے کیا!
حسن و خوبی ہو کے بے پردہ نظر آتے ہیں کیا! اس جہاں میں عشق کے ارماں نکل جاتے ہیں کیا!

بے نشاں ہے جس کی ہستی وہ اسی ہستی میں ہے ؛ جس کو کہتے ہیں بلندی وہ اسی پستی میں ہے ؛
بانگِ درا کی ترتیب کے وقت یہ چند اشعار اضافے کے طور پر بھی شامل کر دیئے گئے ہیں :

تھم ذرا بے تابیٔ دل بیٹھ جانے دے مجھے
اور اس بستی سے یہ چار آنسو گرانے دے مجھے
وہ بھی حیرت خانۂ امروز فردا ہے کوئی ؟
اور پیکارِ عناصر کا تماشا ہے کوئی ؟
آدمی واں بھی حصارِ غم میں ہے محصور کیا ؟
اس ولایت میں بھی ہے انساں کا دل مجبور کیا ؟
اس جہاں میں اک معیشت اور سو افتاد ہے ؛
روح کیا اس دیس میں اس فکر سے آزاد ہے ؟
کیا وہاں بجلی بھی ہے دہقاں بھی ہے خرمن بھی ہے ؟
قافلے والے بھی ہیں ؛ اندیشۂ رہزن بھی ہے ؟

۷۔ کلیاتِ اقبال ص۱۲۲ (ابتدائی) " آفتابِ صبح ،، آخری بند کلیات میں اس نظم کے اکیس اشعار ہیں جو سات بندوں پر مشتمل ہیں۔ یہی ساتوں بند" بانگِ درا،، میں بھی موجود ہیں۔

۸۔ کلیاتِ اقبال ص۲۱ غزل کا نواں شعر۔ کلیات میں اس غزل میں تیرہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں کل بارہ اشعار ہیں اور ترتیب کے لحاظ سے یہ آخری غزل ہے۔ یہ غزل مخزن میں مئی ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی۔

۹۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۱ غزل کا نواں شعر اس غزل میں پندرہ اشعار ہیں۔"بانگِ درا،، میں کل چھ اشعار مندرج ہیں۔ باقی اشعار حذف کر دیئے گئے ہیں۔ " سرودِ رفتہ ،، میں حذف شدہ اشعار کی تعداد دس ہے۔ ص۱۶۱-۱۶۲ یہ شعر

ذرا سا تو دل ہے مگر شوخ اتنا
وہی لن ترانی سنا چاہتا ہوں

بھی انھیں اشعار کے ساتھ مندرج ہے۔ اور ترتیب کے لحاظ سے پہلا شعر ہے۔ مرتب سے بھول ہوئی ہے۔ یہ شعر بانگِ درا میں موجود ہے۔ یہ شعر ترتیب کے لحاظ سے اس غزل کا چوتھا شعر ہے۔ یہ غزل مخزن جنوری ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۰۔ ادبی تنقید ص۱۶۶

۱۱۔ کلیاتِ اقبال ص۱۴۰ سرودِ رفتہ ص۱۶۲ غزل کا مقطع۔

۱۲۔ کلیاتِ اقبال ص۱۰۱ غزل مقطع۔ اس غزل میں چودہ اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں صرف چھ اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ ص۱۵۹ میں آٹھ اشعار موجود ہیں۔

۱۳۔ کلیاتِ اقبال ص۶۲ "زہد اور رندی"، کلیات میں اس نظم کے کل اٹھارہ اشعار موجود ہیں جنھیں قلم زد کیا گیا ہے۔

دو نذر تو فرماتے تھے ہو کر متبسم — دیں داروں کی امداد ہے ایماں کی نشانی
کہتے ہیں کہ ہے اس کو محبت فقراء سے — دیکھی نہیں ہم نے تو کوئی اس کی نشانی
ہر رات اسے راگ کے جلسوں سے سروکار — پھرتا ہے سرِ مزرع اور ادیہ پانی

اس طرح بانگِ درا کی تعداد اور قلم زد کئے ہوئے اشعار کو سامنے رکھیں تو دونوں کی مجموعی تعداد تئیس ہوتی ہے۔ اور یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید کلیات میں دو اشعار رہ گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۲۴ء میں بانگِ درا کی تدوین و ترتیب کے وقت حسبِ ذیل دو اشعار بہ طورِ اضافہ شامل کر دیئے گئے ہیں:

ہے اس کی طبیعت میں تشیع بھی ذرا سا — تفضیلِ علیؓ ہم نے سنی اس کی زبانی
کچھ عار اسے حسن فروشوں سے نہیں ہے — عادت یہ ہمارے شعرا کی ہے پرانی

یہ نظم مخزن میں دسمبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۴۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۱ "بچہ اور شمع"، ساتواں شعر۔ اس نظم میں پندرہ اشعار ہیں۔ یہ نظم "بانگِ درا" میں بجنسہ اسی شکل میں ہے۔

۱۵۔ کلیاتِ اقبال ص۱۱۹ "ایک آرزو"، ابتدائی اشعار (ترتیب سے) کلیات میں اس نظم میں اٹھائیس اشعار شامل ہیں۔ "بانگِ درا" میں صرف

بیس اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ صـ ۱۰۹-۱۱۰ دس اشعار ہیں۔ پانچ پہلے بند میں اور پانچ دوسرے بند میں۔ یہاں بھی چند دقتیں پیش آتی ہیں۔ درحقیقت ابتدا میں یعنی مخزن میں اس نظم کے اشعار کی تعداد تئیس تھی۔ کلیات میں یہ دو اشعار شامل نہیں ہو سکے:

یوں وادیوں میں آکر ٹھہرے شفق کی سرخی
جیسے کسی گلی میں کوئی شکستہ پا ہو
سمجھیں مرے سخن کو ہندوستاں والے
موزوں ہو گئے ہیں نالے سخن نہیں ہے

یہ دونوں اشعار سرودِ رفتہ میں موجود ہیں اور کلیات کے آٹھ اشعار (۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸) "بانگِ درا" میں نہیں ہیں۔ متن کے مذکورہ اشعار "بانگِ درا" میں اسی ترتیب کے ساتھ موجود ہیں۔ یہ نظم دسمبر ۱۹۰۲ء میں "مخزن" میں شائع ہوئی تھی۔

۱۶- کلیاتِ اقبال صـ ۱۱۸ "بیراگ"، پہلا، دوسرا، تیرھواں اور انیسواں شعر۔ کلیات میں اس نظم میں ستائیس اشعار موجود ہیں۔ بانگِ درا میں اکیس اشعار ہیں۔ مذکورہ اشعار اسی قرأت کے ساتھ "بانگِ درا" میں موجود ہیں۔ مگر "بانگِ درا" میں اس نظم کا عنوان ہے "رخصت اے بزمِ جہاں"۔ یہ نظم "ایمرسن" سے ماخوذ ہے۔ سرودِ رفتہ صـ ۱۱۳-۱۱۴ میں قلم زد کئے ہوئے چھ اشعار موجود ہیں۔ جس کا پہلا شعر اس قرأت کے ساتھ موجود ہے:

تیر لگتی ہے نگاہِ چشمِ نو دولت مجھے
ہے نیرے عجز خوشامد زادہ سے نفرت مجھے

کلیات میں "تیر لگتی" کی جگہ "زخمِ پیکاں" ہے۔ یہ نظم مخزن مارچ ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۷- سرودِ رفتہ صـ ۱۰۶ "صدائے درد" پہلا شعر۔ یہ شعر بانگِ درا اور

کلیات میں نہیں ہے۔ کلیات میں اس نظم میں اکیس اشعار شامل ہیں۔ بانگِ درا" میں صرف نو اشعار ہیں۔ "سرودِ رفتہ" میں بیس اشعار ہیں۔ یہاں بھی چند دشواریاں پیش آتی ہیں۔ اختلافِ متون کی دقتیں درپیش ہیں۔ کلیات کے مرتب نے چار اشعار نظر انداز کر دیئے تھے۔ جنھیں 'سرودِ رفتہ' میں پیش کیا گیا ہے،

ہے غضب کی بے کلی اپنے نشیمن میں مجھے	اے ہمالہ تو چھپا لے اپنے دامن میں مجھے
شرم سی آتی ہے اب اس کو وطن کہتے ہوئے	مدتیں گزری ہیں مجھ کو رنج و غم سہتے ہوئے
آشیاں اور اس گلستانِ خزاں تاثیر میں؛	آہ ویرانی ہے پنہاں یاں کی ہر تعمیر میں
اپنے ہم جنسوں کی بربادی کو دیکھوں کس طرح؛	آشیاں ایسے گلستاں میں بناؤں کس طرح؛

"بانگِ درا" کا پہلا چوتھا چھٹا اور ساتواں شعر کلیات میں شامل نہیں ہے۔ اس طرح نظم کے اشعار کی موجودہ تعداد انتیس ہوتی ہے۔ "بانگِ درا" کے آخری دو اشعار کلیات میں ترتیب کے لحاظ سے ابتدائی اشعار ہیں۔ یہ نظم مخزن میں جون ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۸ - کلیاتِ اقبال ص۴۹ "ہمارا دیس" آخری شعر۔ "بانگِ درا" اور کلیات میں نظم کی صورت یکساں ہے۔ البتہ 'بانگِ درا' میں یہ نظم "ترانۂ ہندی" کے عنوان سے موجود ہے۔ جو نو اشعار پر مشتمل ہے۔

۱۹ - فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال ص۱۳

۲۰ - نئے اور پرانے چراغ ص۲۴۹

۲۱ - کلیاتِ اقبال ص۱۲۰ "ایک آرزو" یہ اشعار "بانگِ درا" میں بھی مشترک ہیں۔

۲۲ - کلیاتِ اقبال ص۱۲۰ (ابتدائی) "بادل" "بانگِ درا" میں یہ نظم "ابر" کے عنوان سے موجود ہے۔ دونوں میں سات اشعار مشترک ہیں۔ متن بھی وہی ہے۔

۲۳ - کلیاتِ اقبال ص۹۸ (ابتدائی) "ماہِ نو" ابتدائی اور آخری شعر۔ یہاں صرف

تین اشعار ہیں۔ جب کہ " بانگِ درا " میں چھ اشعار ہیں۔
اقبال کے یہاں صرف اسی دور تک منظر نگاری ملتی ہے۔ بعد کے ادوار میں منظر نگاری بہت کم ملتی ہے۔ کہیں کہیں جزوی طور پر پس منظر میں مناظر کا تذکرہ ملتا ہے اور ان مناظر سے دعوتِ فکر و نظر میں وسعت پیدا کی گئی ہے۔ یہ مناظر وار داتی کیفیات نہیں پیدا کرتے بلکہ فکر و وجدان کو غور و فکر کی طرف مائل کرتے ہیں:

حجرہ نشینی گزار، گوشۂ صحرا گزیں
بر لبِ جوئے نشیں
آبِ رواں را ببیں
نرگسِ ناز آفریں
لختِ دلِ فرودیں
بوسہ زنش بر جبیں
حجرہ نشینی گزار، گوشۂ صحرا گزیں

پیامِ مشرق "فصلِ بہار"

در راہِ او بہار پری خانہ آفرید | نرگس دمید و لالہ دمید و سمن دمید
گُل عشوہ داد و گفت یکے پیشِ ما نشیں | خندید غنچہ و سرِ دامانِ او کشید
ناآشنائے جلوہ فروشانِ سبزہ پوش | صحرا برید و سینۂ کوہ و کمر درید

زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

پیامِ مشرق " جوئے آب "

خوشا روزگارے خوشا نو بہارے | نجومِ پرن رست از مرغزارے
نہ پیچد نگہ جز کہ در لالہ و گُل | نہ غلطد ہوا جز کہ بر سبزہ زارے
چہ شیریں نوائے چہ شیریں ادائے | کہ می آید از خلوتِ شاخسارے
تو گوئی کہ یزداں بہشتِ بریں را | نہاد است در دامنِ کوہسارے

پیامِ مشرق " ساقی نامہ "

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل ساز زوج زوج برسر نارون نگر
لالہ ز خاک بردمید موج بہ آب جو تپید
خاک شرر شرر ببیں آب شکن شکن نگر

پیامِ مشرق "کشمیر"

رنگ ہا بو ہا آب ہا — آب ہا تابندہ چوں سیماب ہا
لالہ ہا در خلوت کہسار ہا — نار ہا یخ بستہ اندر نار ہا

مثنوی مسافر "قندھار و زیارت خرقہ مبارک"

ساحلِ دریا پہ اک رات تھا محوِ نظر
گوشۂ دل میں چھپائے اک جہانِ اضطراب
شب سکوت افزا، ہوا آسودہ دریا نرم سیر
تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویرِ آب
جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفلِ شیر خوار
موجِ مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مستِ خواب

اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں وہ سفر بے سنگ و میل
وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

بانگِ درا حصہ سوم "خضرِ راہ"

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پر اکسانے لگا مرغِ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

بالِ جبریل غزل سات حصہ دوم

تیری بنا پائدار تیرے ستون بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل
تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منارِ بلند جلوہ گہِ جبریل
وادیٔ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
سادہ و پر سوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت
کشتیٔ دل کے لئے سیل ہے عہدِ شباب

بالِ جبریل "مسجدِ قرطبہ"

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لئے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں

آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

بالِ جبریل "ذوق و شوق"

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار
ارم بن گیا دامنِ کہسار
گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہیدِ ازل لالہ خونیں کفن
جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں
لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور
ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور
وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی
اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی
اچھلتی، پھسلتی، سنبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقیٔ لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

بالِ جبریل "ساقی نامہ"

۲۴۔ مقاماتِ اقبال ص۶

۲۵۔ مقاماتِ اقبال ص۷

۲۶۔ کلیاتِ اقبال ص۲۰ "کنارِ راوی" آخری اشعار

کلیات میں اس نظم میں چودہ اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں کل بارہ اشعار ہیں۔ باقی دو اشعار "سرودِ رفتہ" ص۱۲۷ میں موجود ہیں،

نظارہ موج کو پھر وجۂ اضطراب ہے کیا؟
یہ کہنہ مشق تو آموزِ پیچ و تاب ہے کیا؟
نمازِ شام کی خاطر یہ اہلِ دل ہیں کھڑے
مری نگاہ میں انسان پا بہ گِل ہیں کھڑے

"بانگِ درا" میں وہی قراءت ہے جو ابتدا میں تھی۔ کسی طرح کی اصلاح یا اشعار میں تبدیلی نہیں ہوئی ہے صرف یہ دو اشعار قلم زد کر دیئے گئے ہیں۔ یہ نظم ۱۹۰۵ء

میں کہی گئی تھی۔ حیات و موت کے متعلق جن فلسفیانہ خیالات کے اشارے اس نظم میں ملتے ہیں۔ وہی خیالات ارتقائی صورت میں آخری دور تک قائم رہے ہیں۔ شعری مجموعوں میں ہر جگہ اس خیال کے متحمل اشعار بہ کثرت ملتے ہیں:

ہستیٔ عالم میں ملنے کو جدا ہوتے ہیں ہم
عارضی فرقت کو دائم جان کر روتے ہیں ہم
مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں
یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے نہیں

بانگ درا (حصہ سوم) "فلسفۂ غم"

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں
موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

بانگِ درا "والدہ مرحومہ کی یادیں"

۲۷- کلیاتِ اقبال ص۱۰۲ "خفتگانِ خاک سے استفسار" پچیس واں اور چھبیس واں شعر۔ "بانگِ درا" میں بھی یہ اشعار موجود ہیں۔ البتہ پچیس ویں شعر کی قرأت اس طرح ہے:

کیا عوض رفتار کے اس دیس میں پرواز ہے؟
موت کہتے ہیں جسے اہلِ زمیں کیا راز ہے!

۲۸- سرودِ رفتہ ص۱۰ "نالۂ یتیم" پندرہواں شعر۔ کلیاتِ اقبال ص۱۶۰

۲۹- ذکرِ اقبال ص۱۸

۳۰- سرودِ رفتہ ص۳۳ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" بندِ چہارم کا چوتھا، پانچواں اور آٹھواں شعر۔

۳۱- سرودِ رفتہ ص۳۶-۳۷ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" بند ہشتم کا چوتھا، پانچواں اور آخری شعر۔

۳۲- سرودِ رفتہ ص۴۶ "ابرِ گہر بار" بندِ پنجم کا ساتواں شعر۔

۳۳- سرودِ رفتہ ص۵۹ "اہلِ درد" تیسواں اور چوبیسواں شعر۔ سرودِ رفتہ،

میں کل دو بند ہیں، جو انتیس اشعار پر مشتمل ہیں۔

۳۴۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۴۵ "صدائے درد" پانچواں، چھٹا، ساتواں اور آٹھواں شعر۔ سرودِ رفتہ ص ۱۰۶

۳۵۔ سرودِ رفتہ ص ۱۱ "نالۂ یتیم" چھٹا بند۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۶۰ چھٹا بند۔
یہ شعر حافظ کا ہے اور اس کی قرات اس طرح ہے؛
یاری اندر کس نمی بینیم یاراں را چہ شد
دوستی کی آخر آمد دوستداراں را چہ شد

۳۶۔ سرودِ رفتہ ص ۴۵ "ابرِ گہربار" چوتھے بند کا آخری شعر۔
یہ قدسی کی مشہور ترین نعت ہے۔ جس کی قرات اس طرح ہے؛
مرحبا سید مکی مدنی العربی   دل و جاں باد فدایت چہ عجب خوش لقبی

۳۷۔ سرودِ رفتہ ص ۴۵ "ابرِ گہربار" پانچواں بند۔ دوسرا شعر۔

۳۸۔ سرودِ رفتہ ص ۵۵ "منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر" اٹھائیسواں شعر۔
شیخ سعدی کا مشہور شعر ہے۔ جس کی قرات اس طرح ہے؛
بہ سفر رفتنت مبارکباد   بہ سلامت روی و باز آئی

۳۹۔ سرودِ رفتہ ص ۵۵ "منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر" چھتیسواں شعر۔

۴۰۔ سرودِ رفتہ ص ۹۵ "غالب" پہلا بند اور تیسرا شعر۔ کلیاتِ اقبال ص ۲۶ "غالب" چھٹا شعر۔ مذکورہ شعر مرزا غالب کے اردو دیوان کا پہلا شعر ہے۔
کلیاتِ اقبال میں اس نظم میں پندرہ اشعار ہیں۔ اور اتنے ہی اشعار "بانگِ درا" میں بھی موجود ہیں۔ کلیات کا دوسرا بند قلم زد کر دیا گیا ہے اور "بانگِ درا" کا دوسرا بند اضافہ ہے۔ بانگِ درا کے اشعار میں اصلاح بھی ہوئی ہے۔ "سرودِ رفتہ" میں قلم زد کیا ہوا بند موجود ہے۔ وہی بند جسے متن میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ نظم ستمبر ۱۹۰۱ء کے مخزن میں شائع ہوئی تھی۔

۴۱۔ کلیاتِ اقبال ص ۴۷ "ابرِ کہسار" ساتواں بند۔ اکیسواں شعر۔ کلیات

ہیں اس نظم میں تیس اشعار ہیں۔ جب کہ 'بانگِ درا' میں کل بارہ اشعار ہیں۔ باقی چھ بند کے اٹھارہ اشعار حذف کر دیئے گئے ہیں۔ یہ قلم زد کئے ہوئے اشعار سرودِ رفتہ ص۹۶-۹۷ میں موجود ہیں۔ بانگِ درا کے موجودہ اشعار میں اصلاح بھی ہوئی ہے۔ کلیات کے بعض اشعار کے متن 'بانگِ درا' کے متن سے اختلاف رکھتے ہیں۔ یہ نظم مخزن میں نومبر ۱۹۰۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔ فارسی کا مذکورہ شعر سراج الدین علی خاں آرزو کا ہے جو "سفینۂ خوشگو" (دفتر ثالث) تالیف بندرابن داس خوشگو ص۳۲۶ میں موجود ہے۔ ادارۂ تحقیقات عربی و فارسی پٹنہ کا مرتب کیا ہوا نسخہ (مارچ ۱۹۵۹ء) پیشِ نظر ہے اس شعر کی نشان دہی میں جناب سید طارق حسن صاحب شاگرد پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد نے میری مدد کی ہے میں ان کا ممنون ہوں۔ قاطعِ برہان میں غالب نے اس کو غالباً بدون ذکرِ شاعر نقل کیا ہے۔

۴۲۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۳ "شمع" نواں شعر اس نظم میں چالیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں انتیس اشعار ہیں اس طرح کلیات کے اگیارہ اشعار قلم زد کئے گئے ہیں۔ مگر سرودِ رفتہ میں کل دس اشعار ہیں۔ ایک شعر غلام رسول مہر نے بھی نظرانداز کر دیا ہے وہ شعر یہ ہے:

درد اکہ وہمِ غیر میں ہوں میں پھنسا ہوا
آذر خلیل ہے بتِ پندار کا ہوا

یہ نظم دسمبر ۱۹۰۲ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ متن میں پیش کیا گیا شعر مرزا غالب کا ہے۔

۴۳۔ سرودِ رفتہ ص۱۱۰ "ایک آرزو" آخری شعر۔ کلیاتِ اقبال ص۱۲۱ کلیات اور سرودِ رفتہ کے اس فارسی شعر کے آخری مصرعوں کی قراءت ذرا مختلف ہے۔

۴۴۔ کلیاتِ اقبال ص۶۶ "سید کی لوحِ تربت" اٹھائیسواں شعر۔ یہاں کل

بتیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں اضافہ واصلاحات کے ساتھ صرف چودہ اشعار ہیں۔ یہ اشعار تو لبعد کے اضافے ہیں،

بندۂ مومن کا دل بیم و رجا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے
سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

سرودِ رفتہ صلا ۱۱۱، ۱۱۲ - میں حذف شدہ اشعار موجود ہیں۔ جن کی تعداد بائیس ہے۔ ابتدائی متن کے دو اشعار ایسے ہیں جنھیں کلیات کے مرتب نے نظرانداز کر دیا تھا۔ یہ اشعار سرودِ رفتہ میں موجود ہیں؛

بسکہ ہے بادِ صبا یاں کی اخوت آفریں
برہ وہ گلشن ہے جہاں سبزہ بھی بیگانہ نہیں

پہلا بند دوسرا شعر۔

چاہیے ہو باعثِ آرامِ جاں شاعر کی لے
لاج اس جزوِ نبوت کی ترے ہاتھوں میں ہے

پانچواں بند پہلا شعر۔

اس طرح نظم کے ابتدائی متن میں چونتیس اشعار پیش کیے گئے تھے۔ بائیس اشعار سرودِ رفتہ کے اور بارہ بانگِ درا کے ملا کر چونتیس ہوتے ہیں۔ اور دو شعر بعد کے اضافے ہیں۔ اس طرح اس نظم کے اشعار کی مجموعی تعداد چھتیس ہوتی ہے۔
متن میں پیش کیا گیا شعر مرزا صائب کا ہے۔ جس کی قرات اس طرح ہے:

صحبتِ ناجنس آتش را بفریاد آورد
آب در روغن چو باشد میکند شیون چراغ

کلیاتِ صائب ص۶۳۹
(انتشارات خیام تہران)

اس شعر کی نشان دہی میں استاذی پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے میری مدد کی ہے۔ میں ان کا بے حد شکر گزار ہوں۔

۴۵۔ کلیاتِ اقبال صـ (ابتدائی) " نالۂ فراق"، آخری شعر۔ کلیات میں اس میں چوبیس اشعار ہیں۔ " بانگِ درا" میں پندرہ اشعار موجود ہیں۔ باقی نو اشعار سرودِ رفتہ صـ۱۲ پر موجود ہیں۔ یہ نظم مئی ۱۹۰۴ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ فارسی کا مذکورہ شعر بانگِ درا کی ترتیب کے وقت شامل نہیں کیا گیا۔ یہ شعر میرزا بیدل کا ہے اور اُن کے کلیات کے جدید ایڈیشن میں موجود ہے۔

غزل کا مطلع یہی شعر ہے:

زندگانی در جگر خار است و در پا سوزن است
تا نفس باقیست در پیراہنِ ما سوزن است

کلیاتِ بیدل جلد اول (غزلیات)
پوہنی مطبع اسد ۱۳۴۱ھ صـ۲۸۱

اس شعر کی نشان دہی میں جناب مغیث الدین فریدی صاحب نے میری مدد کی ہے میں ان کا بے حد شکر گزار ہوں۔

۴۶۔ کلیاتِ اقبال صـ۱۴۱ " گلِ پژمردہ"، آخری شعر۔ کلیات میں اس نظم کے سترہ اشعار موجود ہیں۔ " بانگِ درا" میں صرف چھ اشعار منتخب کئے گئے ہیں۔ باقی نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ فارسی کا مذکورہ شعر مولانا روم کا ہے

۴۷۔ کلیاتِ اقبال صـ۱۳۹ " گلِ رنگیں"، نواں شعر

۴۸۔ کلیاتِ اقبال صـ۱۴۲ " دردِ عشق" ساتواں شعر۔ اس نظم میں یہاں بیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں تیرہ اشعار مندرج ہیں۔ یہ شعر اضافہ ہے:

آئی نئی ہوا چمنِ ہست و بود میں — اے دردِ عشق! اب نہیں لذت نمود میں

اور کلیات کا پانچواں، دسواں، پندرہواں تا بیسواں شعر بانگِ درا میں

نہیں ہے۔ یہ نظم بھی سرودِ رفتہ میں نہیں ہے۔

۴۹۔ کلیاتِ اقبال ص۱۲۶ کلیات میں ان اشعار کو غزلوں کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ سات اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں یہ اشعار "سرگزشتِ آدم" کے عنوان سے موجود ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد اٹھارہ ہے۔ مذکورہ شعر جو بانگِ درا میں نہیں ہے۔ کلیات میں مطلع کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ سرودِ رفتہ میں اگرچہ دس اشعار بہ طور باقیات پیش کئے گئے ہیں۔ مگر تیسرا شعر،

نکالا کعبے سے پتھر کی مورتوں کو کبھی
کبھی بتوں کو بنایا حرم نشیں میں نے

"بانگِ درا" میں بھی موجود ہے۔ یہ نظم مخزن میں ستمبر ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی

۵۰۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۶-۱۳۷ ، "جگنو" ، پندرہواں ، سترہواں ، اٹھارہواں انیسواں ، شعر۔ یہ اشعار آخری بند کے اشعار ہیں۔ کلیات میں اس عنوان کے تحت انیس اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں اٹھارہ اشعار ہیں۔ "سرودِ رفتہ" میں وہ شعر موجود ہے :

اک مشتِ گل میں رکھا احساس کا شرارہ
انساں کو آگہی کیا ظلمت کو چاندنی دی

سرودِ رفتہ ص۱۲۳

یہ نظم مخزن میں دسمبر ۱۹۰۴ء میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۵۱۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۱ "بچہ اور شمع" ، آٹھواں ، نواں ، بارہواں اور تیرہواں شعر۔ کلیات میں پندرہ اشعار مندرج ہیں۔ "بانگِ درا" میں اتنے ہی اشعار اور اسی ترتیب کے ساتھ موجود ہیں۔

۵۲۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۲ "بچہ اور شمع" ، آخری دو اشعار۔

۵۳۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۴ "شمع" ، چھبیسواں شعر۔ مذکورہ شعر "بانگِ درا" میں نہیں ہے۔ سرودِ رفتہ میں یہ شعر موجود ہے۔ سرودِ رفتہ ص۱۰۹

۵۴۔ کلیاتِ اقبال ص۱۳۶ آٹھواں، نواں، گیارہواں اور چودھواں شعر۔

۵۵۔ کلیاتِ اقبال ص۱۰۱ دسویں صفحے کی دوسری غزل کا پانچواں اور پندرہواں شعر۔ اس غزل میں کلیات میں اکیس اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں اٹھارہ اشعار ہیں۔ مذکورہ اشعار بانگِ درا میں بھی موجود ہیں — باقیات کے تین اشعار سرودِ رفتہ ص۱۶۲ پر موجود ہیں۔

۵۶۔ کلیات اقبال ص۱۳۵ "شمع" سینتیسواں اور اڑتیسواں شعر۔ بانگِ درا میں بھی یہ اشعار موجود ہیں۔

۵۷۔ سرودِ رفتہ ص۴۵ "ابرِ گہربار" چوتھا بند۔ چوتھا تا آٹھواں شعر۔

۵۸۔ کلیاتِ اقبال ص۶۰ "زہد اور رندی" تیسرا شعر بانگِ درا میں بھی تیسرا شعر ہے۔

۵۹۔ سرودِ رفتہ ص۳۹ "دین و دنیا" دوسرا، تیسرا، چوتھا، پانچواں، دسواں، بارہواں اور تیرہواں شعر۔ اس نظم میں چودن اشعار ہیں۔ یہ نظم ۱۹۰۲ء کی تخلیق ہے۔

یہاں یہ بات قابلِ تذکرہ ہے کہ اقبال کے فکر و نظر میں آخر تک یہ عقیدہ راسخ رہا کہ دین و دنیا ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں رہ سکتے۔ جب ان میں تفریق کی جائے گی۔ معاشرۂ انسانی کی شاندار عمارت منہدم ہو کر خاک کا تودہ رہ جائے گی۔ اقبال دنیا کو دین کا ایک لازمی ثمر قرار دیتے ہیں۔

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہیں فقط حفظِ حرم کا اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

بانگِ درا حصہ سوم "خضرِ راہ" دنیائے اسلام

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

بالِ جبریل غزل ۱۷ (حصۂ دوم)

۶۰۔ سرودِ رفتہ ص۱۶۲۔ "دین و دنیا" انچاسواں، پچاسواں، اکیاونواں شعر

۶۱۔ سرودِ رفتہ ص۳۶۔ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے"، بند ہفتم کا دسواں شعر

۶۲۔ کلیاتِ اقبال ص۶۴۔ "سید کی لوحِ تربت"، ساتواں شعر۔ بانگِ درا میں بھی یہ شعر موجود ہے۔

۶۳۔ کلیاتِ اقبال ص۶۴-۶۵ "سید کی لوحِ تربت"، دسواں، اگیارہواں بارہواں، چودھواں، سولہواں، اور تیئیسواں شعر۔ یہ اشعار بانگِ درا میں نہیں ہیں۔ سرودِ رفتہ، ص۱۱۰-۱۱۱ میں موجود ہیں۔

عرفانِ نفس اور اس کے متعلقات

۱۔ مضامینِ اقبال ص ۵۳
۲۔ ملفوظاتِ اقبال ص ۶۴
۳۔ تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ ص ۱۴۲-۱۴۳
۴۔ سرودِ رفتہ ص ۱۷ "نالۂ یتیم" انتیسویں بند کا آخری شعر۔
۵۔ سرودِ رفتہ ص ۴۳ "ابرِ گہربار" بائیسواں شعر۔
۶۔ سرودِ رفتہ ص ۱۰۳ "دربارِ بھاول پور" اکیسواں، بائیسواں اور تیئیسواں شعر۔ اس قصیدے میں اڑتالیس اشعار ہیں۔ یہ قصیدہ نومبر ۱۹۰۳ء کے مخزن میں شائع ہوا تھا۔
۷۔ کلیاتِ اقبال ص ۹-۱۰ غزل مطلع چھٹا گیارہواں اور تیرہواں شعر۔ مذکورہ اشعار میں تیسرا شعر "بانگِ درا" میں نہیں ہے۔

اقبال کے فکر و نظر میں انسان کی قدر و قیمت کا اندازہ بھرپور انداز میں ملتا ہے۔ ایک طرف وہ کائنات کے انکشافات و ایجادات کی روشنی میں اس قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ دوسری طرف ارشاداتِ ربانی کو بھی بہ طورِ دلیل پیش کرتے ہیں۔ قرآن کریم میں انسانوں کی رفعت و منزلت کے بارے میں بلند ترین افکار ملتے ہیں۔ جن سے اقبال بار بار استدلال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ انسان کو نائب خداوندی کا مستحق اور سزاوار سمجھتے ہیں۔ حضرتِ انسان نے جس عزم و استقلال

کے ساتھ اپنی عظمت کا اعتراف دلاتے ہوئے اس بارِ امانت کو اٹھانے میں جو پیش رفت کی تھی اقبال اس پیش رفت کو انسانی برتری کا ایک عظیم کارنامہ قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مضمون کو وہ بار بار بوقلمونی اور تنوع کے ساتھ پیش کرتے ہیں اسی ذمہ داری کا احساس اور اظہار ان کا بنیادی نقطۂ نظر ہے:

اے ز آدابِ امانت بے خبر — از دو عالم خویش را بہتر شمر
از رموزِ زندگی آگاہ شو — ظالم و جاہل ز غیر اللہ شو
چشم و گوش و لب کشا اے ہوشمند — گر نہ بینی راہِ حق بر من بخند

اسرارِ خودی " در شرحِ اسرارِ اسمائے علی مرتضیٰ " (آخری اشعار)

۸ - کلیاتِ اقبال ص۱۳۳ " شمع " ، سولہواں ، اٹھارہواں ، انیسواں اور بیسواں شعر۔ " بانگِ درا " میں مذکورہ تین اشعار اختلافِ متن کے ساتھ موجود ہیں۔ چوتھا شعر نہیں ہے۔ "بانگِ درا" میں دوسرے اور تیسرے اشعار کی قرائت اس طرح ہے:

یہ امتیازِ رفعت و پستی اسی سے ہے — گُل میں مہک شراب میں مستی اسی سے ہے
بستان و بلبل و گل و بو ہے یہ آگہی — اصل کشاکشِ من و تو ہے یہ آگہی

۹- کلیاتِ اقبال ص۱۴۳ " چاند " ، آخری اشعار - اس نظم میں سترہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں بھی یہ اشعار اسی متن کے ساتھ موجود ہیں۔ یہاں کل تیرہ اشعار ہیں۔ قلم زد شدہ اشعار سرودِ رفتہ ، ص۱۲۱ پر درج ہیں۔ یہ نظم جولائی ۱۹۰۴ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔

۱۰- کلیاتِ اقبال ص۱۴۸ " تصویرِ درد " ، بند دوم کا چھٹا ، آٹھواں ، دسواں بارہواں شعر۔ اس طویل نظم میں دس بند ہیں۔ جو ایک سو اٹھائیس اشعار پر مشتمل ہیں۔ بانگِ درا میں کل اکہتر اشعار ہیں۔ باقی اشعار نظر انداز کر دیے گئے ہیں۔ سرودِ رفتہ ص۱۱۵ تا ص۱۲۰ میں اٹھاون اشعار موجود ہیں بانگِ

درا میں تیسرے بند اور چوتھے بند کے ٹیپ بند اشعار اضافے ہیں :

یہی آئینِ قدرت ہے یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہِ عمل میں گامزن محبوبِ فطرت ہے

جو ہے پردوں میں پنہاں چشمِ بینا دیکھ لیتی ہے
زمانے کی طبیعت کا تقاضا دیکھ لیتی ہے

کلیات کے پہلے بند کے تین اشعار، دوسرے بند کے دس اشعار، بندِ سوم کے دس اشعار، بندِ چہارم کے آٹھ اشعار، بندِ پنجم کے آٹھ اشعار، بندِ ششم کے سات اشعار، بندِ ہفتم کے مکمل گیارہ اشعار، بندِ ہشتم کے چار اشعار، قلم زد کر دیئے گئے ہیں۔ اس طرح ان کی مجموعی تعداد اکسٹھ ہوتی ہے۔

کلیات کے بندِ سوم کے ٹیپ بند شعر کا متن اس طرح ہے :

برا ہوں یا بھلا ہوں میرا کہنا سب کو بھاتا ہے
وہی کہتا ہوں جو کچھ سامنے آنکھوں کے آتا ہے

"بانگِ درا" میں یہ شعر دوسرے بند کا ٹیپ بند ہے۔ مگر مصرع اولیٰ بدلا ہوا ہے
مجھے رازِ دو عالم دل کا آئینہ دکھاتا ہے

یہ نظم ابتدا میں انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی گئی تھی اور بعد میں مخزن میں مارچ ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۱- کلیاتِ اقبال ص ۱۲۹ " انسان اور بزمِ قدرت " تیرھواں تا سترھواں انیسواں، اکیسواں اور بائیسواں شعر۔ اس نظم میں بائیس اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں کل بیس اشعار ہیں۔

قلم زد کئے ہوئے اشعار یہ ہیں :

نور یکساں ترے ویرانے میں آبادی میں
شہر میں دشت میں کہسار کی ہر وادی میں

جو سمجھنے کی تھی وہ بات نہ سمجھی تو نے
یعنی مے پی ہے تمیزِ من و تو کی تو نے

۱۲- IQBAL AND THE POST KANTIAN VOLUNTARISM. P. 259

۱۳- COMPLAINT AND ANSWER preface

۱۴- اسرار و رموز پر ایک نظر ص ۳۔ اس کتاب کے مصنف کا خیال ہے کہ۔
"خودی کی عالمانہ تشریح اور فلسفیانہ توضیح خواہ کچھ بھی ہو۔ اس کا سیدھا سادہ مفہوم خودداری اور خوداعتمادی ہے اور وہ یہ خیال ہے جو اسرار سے پہلے ہمیں کئی نظموں میں ملتا ہے۔ مثال کے طور پر نظم "شمع و شاعر" کو لیجئے، جو ۱۹۱۲ء میں لکھی گئی۔ اس کے ایک بند میں یہ خیال بڑے بلیغ انداز میں بیان ہوا ہے کہ انسان (اور اس اعتبار سے مسلمان) اگر احساس کمتری میں مبتلا نہ ہو اور اپنی حقیقت سے واقف ہو جائے تو اس کے اندر ترقی کرنے اور بڑھ کر ایک بے پناہ قوت بن جانے کے غیر محدود امکانات پوشیدہ ہیں۔ ضرورت فقط اس بات کی ہے کہ ہم اپنے کو ہیچ مقدار سمجھنا چھوڑ دیں اور دوسروں کا احسان مند اور دستِ نگر بن کر رہنے کی بجائے اپنے اوپر بھروسہ کرنا سیکھیں اور خود اپنی قوتوں سے کام لیں۔"

اسی طرح مصنف نے نظم "پیامِ عشق" کے اشعار سے بھی نتائج برآمد کئے ہیں جو دورانِ قیامِ یورپ لکھی گئی تھی۔ "تصویرِ درد" کے اشعار سے بھی فلسفۂ خودی کے ابتدائی نقوش برآمد کئے۔

تصویرِ درد کے اشعار تو ہمارے دائرۂ عمل میں داخل ہیں۔ کیوں کہ یہ نظم یورپ جانے سے بیشتر لکھی گئی تھی۔ اور یورپ جانے سے بیشتر کے محرکاتِ ذہنی و فکری کا جائزہ لیتے وقت انھیں تخلیقات سے سروکار رکھا گیا ہے۔

۱۵- فکرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم۔ ص ۱۱۴

۱۶- اقبال ص ۱۸

۱۷- نقدِ اقبال ص ۱۳۷

۱۸۔ اقبال کامل ص۳۱۶

۱۹۔ ادب اور نظریہ ص۱۲۲

۲۰۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری ص۱۰۹

۲۱۔ ترقی پسند ادب سردار جعفری ص۱۱۲

۲۲۔ تاریخِ جمالیات جلد دوم ص۴۴۳

۲۳۔ اقبال کا مطالعہ ص۴۵

۲۴۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص۴۷۳

۲۵۔ مضامینِ اقبال ص۵۲

۲۶۔ ملفوظاتِ اقبال ص۶۴

۲۷۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص۱۴۲

۲۸۔ سرودِ رفتہ ص۱۶ "نالۂ یتیم" انیسواں بند۔ کلیاتِ اقبال ص۱۶۶

۲۹۔ سرودِ رفتہ ص۴۱، ۲۰، ۴۲، ۴۳ (مقدمہ) جن اشعار سے مرتب نے بحث کی ہے۔ وہ قرائن اور قیاس سے ۱۹۰۵ء سے پیشتر کے نہیں معلوم ہوتے اور وہ اشعار یہ ہیں:

چشمِ باطل پہ عیاں جوہرِ ایماں کردے
نے کے ذرّوں کو جلا مہرِ درخشاں کردے

دور پھر آیا ہے مسلم کی جہاں بانی کا
دفترِ کفر کو دنیا میں پریشاں کردے

عام کی عقل نے پائی وہم و گماں کی ظلمت
شمعِ ایماں کو سینوں میں فروزاں کردے

ہے محبت میں وہ قوت کہ بنے سنگ بھی موم
حسنِ اخلاق سے کافر کو مسلماں کردے

ذرے ذرے کو بنا وسعتِ صحرا کا امین
پردۂ جہل اٹھا اپنی خودی سے غافل
اس کی پوشیدہ خدائی کو نمایاں کردے

عہدِ حاضر ہے جہنم تو مسلماں ہے خلیل
نورِ ایقاں سے آتش کو گلستاں کردے

خوفِ شر کیوں ہو اگر خیر ہے مقصد تیرا
تری تسخیر تو ابلیس کو سوزاں کردے

دل کو مایوس نہ کر رحمتِ حق سے اقبال
مرغِ افسردہ کو پھر اپنے غزل خواں کردے

سرودِ رفتہ ص۶۴، ۶۵ "جوہرِ ایمان"

نورِ توحید سے گر قوتِ بیدار ہے تو — اپنی قسمت کا یہاں آپ ہی مختار ہے تو

حق کے ہوتے ہوئے باطل سے ہراساں کیوں ہے؟ — گردنِ کفر پہ چلتی ہوئی تلوار ہے تو

تیری ہستی ہی پہ موقوف ہے نظمِ عالم — دستِ قدرت کا بنایا ہوا شہکار ہے تو

ذرے ذرے میں جلا ہے تری تکبیروں سے — ظلمتِ دہر میں ایک مطلعِ انوار ہے تو

ہو یقیں مردہ تو ہے سنگ بھی تجھ سے بہتر — ہو یقیں زندہ تو پھر حیدرِ کرار ہے تو

حق ہی کہ حق ہی نے قوموں کو ابھارا اقبالؔ
حق ہے سینے میں ترے مخزنِ اسرار ہے تو

سرودِ رفتہ ص ۶۵ "خطاب بہ مسلم"

دل ترے شوق میں جب درد سے بے تاب ہوا — اشک جو آنکھ سے ٹپکا درِ نایاب ہوا

جوشِ ایماں جو دکھاؤں تو الٹ دوں یہ جہاں — دل نہ سینے میں ہوا قطرۂ سیماب ہوا

عقل کی فوج نے ہر جنگ میں منہ کی کھائی — عشق میدان میں آیا تو ظفر یاب ہوا

کر نہ تقدیر کے شکووں سے خودی کو رسوا — بہرِ تدبیر عیاں عالمِ اسباب ہوا

ترے پرتو سے ہے ہر چیز میں نورِ ایماں — گلشنِ دہر ترے حسن سے شاداب ہوا

قلبِ انساں سے چلی آتی ہے فطرت کی صدا — خود کو جو جان گیا سمجھو کہ خدا یاب ہوا

اس کی اک ضرب سے ہو زلزلہ طاری ہر سو — زورِ مسلم نہ ہوا خیال ہوا خواب ہوا

کون جانے کہ قلندر ہے شہنشاہِ عشق! — فرشِ خاکی بھی مجھے فقر میں کمخواب ہوا

ہر ضرورت ہوئی پوری تو خدا سے اے اقبالؔ
میں نہ تکلیف میں شرمندۂ احباب ہوا

سرودِ رفتہ ص ۱۵۱، ۱۵۲

جہاں زندگی ہے وہاں آرزو ہے — جہاں آرزو ہے وہاں جستجو ہے

نہ ہو جستجو تو ہے ویرانہ عالم — تری جستجو ہی مری آبرو ہے

نظر جب سے تیری نظر سے ملی ہے — جسے دیکھتا ہوں وہی خوب رو ہے

مٹاتے ہیں الفاظ و معانی کی شوکت — مری بے زبانی مری گفتگو ہے

تری آرزو سے ملی وہ قناعت — نہ کوئی ہوس ہے نہ کچھ آرزو ہے
خودی نے عطا مجھے خود شناسی — ترا حسن دائم مرے روبرو ہے
نمایاں ہے کثرت میں وحدت کا جلوہ — جدھر دیکھتا ہوں وہی روبرو ہے

وہ کیا شے ہے اقبال سینے میں تیرے
فرشتوں ہیں ہر دم تری گفتگو ہے

سرودِ رفتہ صـ ۱۵۲

ہو شگفتہ ترے دم سے چمنِ دہر تمام — سیر اس باغ کی کر بادِ صحر کی صورت
نام روشن تو رہے عمر ہو گر برقِ خرام — زندگی چاہیے دنیا میں شرر کی صورت
یہ تو بتلا دے موذن کہ تری آنکھوں سے — کیا مروت بھی گئی خوابِ سحر کی صورت
جوش میں بحرِ محبت تھا مگر دل اپنا — صاف نکلا نگہِ دیدۂ تر کی صورت
دہر میں ذوقِ سکوں تجھ کو ہے پیغامِ فنا — تازہ رکھ جوشِ سفر شمس و قمر کی صورت
ضربِ شمشیرِ حوادث سے نہ کھو قوتِ ضبط — سخت خوددار ہو دنیا میں سپر کی صورت
ہے گل و لالہ کی صورت تو انھیں سی لیکن — ان میں یہ سوز نہیں قلب و جگر کی صورت

لطف جب آتا ہے اقبال سخن گوئی کا
شعر نکلے صدفِ دل سے گہر کی صورت

سرودِ رفتہ صـ ۱۵۳

حقیقت میں روحِ ابد ہے زمانہ — یہ امروز و فردا ہیں تیرا فسانہ
نہ ہو جب تلک دل میں ایمانِ کامل — خودی بھی فسانہ خدا بھی فسانہ
خودی کی حفاظت کوئی مجھ سے سیکھے — غریبی میں انداز ہیں خسروانہ
فرنگی کی دنیا فسوں سامری کا — ادا دلبرانہ عمل ساحرانہ
سزا پانے والی ہے یورپ کی غفلت — کہ فطرت بھی رکھتی ہے اک تازیانہ
نہ ہو گر یقیں دیکھ لے سر جھکا کر — ترے دل میں ہیں دفن تیرا خزانہ
سفر میں نہ منزل کا رکھ کچھ تخیل — جلا دے کسی برق سے آشیانہ

کوئی مردِ مومن جگادے یہ بستی — طریقے ہیں مشرق کے سب راہبانہ
پتنگے ہیں نابود اور شمع گریاں — ہوئی ختم حسرت پہ بزمِ شبانہ
سکھاؤ اب اقبال کچھ قاہری بھی
بہت کہہ چکے قصۂ عاشقانہ

سرودِ رفتہ ص۱۵۴

۳۰۔ سرودِ رفتہ ص۱۴۱

۳۱۔ سرودِ رفتہ ص۱۴۷

۳۲۔ سرودِ رفتہ ص۱۴۷

۳۳۔ کلیاتِ اقبال ص۱۱۸ " بیراگ "۔ دوسرے بند کے آخری اشعار
سرودِ رفتہ ص۱۱۴

۳۴۔ کلیاتِ اقبال ص۹۶ " شاعر "، پہلا شعر۔ اس نظم میں تین اشعار ہیں۔ جو "بانگِ درا" میں موجود ہیں۔

۳۵۔ کلیاتِ اقبال ص۹۶ " شاعر "۔ نظم کے آخری دو اشعار

۳۶۔ سرودِ رفتہ ص۱۲ " سید کی لوحِ تربت "، پانچویں بند کا پہلا شعر۔ یہ شعر کلیات میں موجود نہیں ہے۔ اور نہ بانگِ درا میں بھی ہی ہے۔

۳۷۔ سرودِ رفتہ ص۱۶۰۔ اس صفحے کا دوسرا شعر۔ کلیاتِ اقبال ص۲۱۔ اس غزل کا تیسرا شعر۔

۳۸۔ سرودِ رفتہ ص۳۵ " اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے "، بندِ ششم کے آخری اشعار۔

۳۹۔ سرودِ رفتہ ص۸ " فلاحِ قوم "، نظم کے آخری آٹھ اشعار۔ اس نظم میں کل ستائیس اشعار ہیں۔ یہ اقبال کی طالب علمی کے زمانے کی نظم ہے۔
کلیاتِ اقبال ص۲۰ (تقریباً) میں صرف گیارہ اشعار موجود ہیں۔

۴۰۔ سرودِ رفتہ ص۸

۴۱۔ سرودِ رفتہ ص ۱۶۵ "دربار بھاول پور" نظم کا چالیسواں شعر۔

۴۲۔ سرودِ رفتہ ص ۱۶۷ "لاٹ صاحب اور ڈائرکٹر کا خیر مقدم" قصیدے کا گیارہواں اور بارہواں شعر۔ اس نظم میں کل بائیس اشعار ہیں۔ یہ قصیدہ ۱۹۰۲ء کی تخلیق ہے۔

۴۳۔ سرودِ رفتہ ص ۲۴۵ اس صفحے کا تیسرا اور چوتھا شعر۔ مرتب کے بقول یہ اشعار رسالہ زمانہ بابت جون ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئے تھے۔

۴۴۔ MODERN ISLAM IN INDIA P. 142

۴۵۔ شعرِ اقبال ص ۲۱۴

۴۶۔ اقبال ص ۱۷

۴۷۔ اقبال ص ۱۷

۴۸۔ سرودِ رفتہ ص ۵۹ "اہلِ درد" پہلے اور دوسرے بند کے اشعار کلیاتِ اقبال ص ۵-۶ میں صرف گیارہ اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ میں انتیس اشعار ہیں۔

۴۹۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۳ اس غزل کا نواں اور دسواں شعر۔ سرودِ رفتہ ص ۱۶۱

۵۰۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۳۹ "گلِ رنگیں"، پہلا بند۔ "بانگِ درا" میں اس کا متن بدلا ہوا ہے۔

۵۱۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۲۴ (ابتدائی) "آفتابِ صبح"، آخری بند۔ "بانگِ درا" کا بھی یہ آخری بند ہے۔ اشعار کی تعداد اور متون بھی ایک جیسے ہیں۔

۵۲۔ کلیاتِ اقبال ص ۲۳ (متفرقات) غزلوں کے اشعار۔

۵۳۔ سرودِ رفتہ ص ۱۵۶۔ دوسری غزل کا دوسرا شعر۔ یہ غزل مخزن جولائی ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔

۵۴۔ کلیاتِ اقبال ص ۲۱ اس غزل کا چوتھا شعر۔ "بانگِ درا" کا یہ تیسرا شعر ہے۔

۵۵۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۰۲ اس غزل کا چوتھا شعر۔

۵۶۔ کلیاتِ اقبال صـ۱۲ غزل کا مطلع اور دسواں شعر۔ اس غزل میں سترہ اشعار ہیں۔ "بانگِ درا" میں کل آٹھ اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ صـ۱۶۴ میں نو اشعار موجود ہیں۔

۵۷۔ سرودِ رفتہ صـ۳۲ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" بندِ سوم کے ابتدائی اشعار۔

۵۸۔ سرودِ رفتہ صـ۳۵ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" بندِ ششم کے آخری اشعار۔

۵۹۔ سرودِ رفتہ صـ۳۵ "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے" بندِ ہفتم کے ابتدائی چار اشعار۔

جب ہم ان اشعار کے وسیع ترین مفہوم کو پرکھتے ہیں اور ان کے ممکنات پر غور کرتے ہیں تو بعد کے فکر انگیز اشعار سے ان کی مطابقت ہوتی ہے اور ان سے ان افکار کا رشتہ و پیوند استوار ہوتا ہے؛

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است — بر عناصر حکمراں بودن خوش است
اے امینِ حکمتِ ام الکتاب — وحدتِ گم گشتۂ خود باز یاب

"اسرارِ خودی"

می ندانی آیۂ ام الکتاب — امتِ عادل ترا آمد خطاب
آب و تابِ چہرۂ ایامِ تو — در جہاں شاہد علی الاقوام تو
نائبِ حق در جہاں آدم شود — بر عناصر حکم او محکم شود

"رموزِ بیخودی"

مومن از عزم و توکل قاہر است — گر ندارد ایں دو جوہر کافر است
خیر را او باز میداند ز شر — از نگاہش عالمے زیر و زبر
کوہسار از ضربتِ او ریز ریز — در گریبانش ہزاراں رستخیز

"پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق"

آیۂ تسخیر اندر شانِ کیست؟ ‏ ‏ ‏ ‏ ایں سپہرِ نیلگوں حیران کیست؟
"اے امینے از امانت بے خبر ‏ ‏ ‏ ‏ غم مخور اندر ضمیرِ خود نگر"

"جاوید نامہ"

زندگی از طوفِ دیگر رستن است ‏ ‏ ‏ ‏ خویش را بیت الحرم دانستن است

"اسرارِ خودی"

برمقامِ خود رسیدن زندگی است ‏ ‏ ‏ ‏ ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

"جاوید نامہ"

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل ‏ ‏ ‏ ‏ چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

"پیامِ مشرق۔ "تسخیرِ فطرت"

رفیقش گفت اے یارِ خردمند ‏ ‏ ‏ ‏ اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فساں زن ‏ ‏ ‏ ‏ ز تیغِ پاک گوہر تیز تر زی

خطر تاب و تواں را امتحان است
عیارِ ممکناتِ جسم و جان است

پیامِ مشرق۔ اگر خواہی حیات اندر خطر زی"

خویش را چوں از خودی محکم کنی ‏ ‏ ‏ ‏ تو اگر خواہی جہاں برہم کنی
در عمل پوشیدہ مضمونِ حیات ‏ ‏ ‏ ‏ لذتِ تخلیق قانونِ حیات

"اسرارِ خودی"

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات ‏ ‏ ‏ ‏ تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود ‏ ‏ ‏ ‏ کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی ‏ ‏ ‏ ‏ فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
تری آگ اس خاکداں سے نہیں ‏ ‏ ‏ ‏ جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
جہاں اور بھی ابھی بے نمود ‏ ‏ ‏ ‏ کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا ‏ ‏ ‏ ‏ تری شوخیٔ فکر کردار کا

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار   کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت   تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت

بالِ جبریل "ساقی نامہ"

۶۰۔ کلیاتِ اقبال ص۲۱ اس غزل کا دسواں شعر۔ یہ شعر "بانگِ درا" میں بھی موجود ہے۔ عقل و عشق کے متعلق اقبال کے کلام میں کثرت سے اظہار ملتا ہے۔ جس سے ہم ان کے نقطۂ نظر کو منضبط کر سکتے ہیں۔

قومی تصورات

1. INDIAN NATIONALIST MOVEMENT AND THOUGHT P. 81
2. A HISTORY OF HINDU MUSLIM PROBLEM IN INDIA P. 130
3. " " " " " P. 129
4. INDIAN NATIONALIST MOVEMENT AND THOUGHT P. 144
5. THE BIRTH OF PAKISTAN P. 45
6. NATIONALISM. P. 9
7. ENCYCLOPEDIA BRITANICA VOL. 16 P. 149

۸۔ اسباب بغاوتِ ہند ص۲

۹۔ حیاتِ جاوید حصہ دوم ص۱۵۱

۱۰۔ خطوطِ سرسید (بنام محسن الملک)

11. A HISTORY OF HINDU MUSLIM PROBLEM IN INDIA P. 135
12. INDIAN NATIONAL CONGRESS BIBLIOGRAPHY P. 435

۱۳۔ حیاتِ جاوید حصہ دوم ص۱۳۱

۱۴۔ کلیاتِ اسمٰعیل میرٹھی ص۵۰۔۵۱ "حبِ وطن" اس نظم میں اٹھارہ اشعار ہیں

۱۵۔ مجموعۂ نظمِ آزاد ص۵۳ "حبِ وطن" اس نظم میں ایک سو پچانوے اشعار ہیں

۱۶۔ مجموعۂ نظمِ آزاد "حبِ وطن"

۱۷۔ مجموعۂ نظمِ آزاد "حبِ وطن" کے آخری اشعار

۱۸۔ کلیاتِ حالی "حبِ وطن"

۱۹۔ کلیاتِ حالی "حبِ وطن"

۲۰۔ کلیاتِ حالی "حبِ وطن"

۲۱۔ کلیاتِ اکبر الہ آبادی حصہ اول ص۳۷۹

۲۲۔ کلیاتِ اکبر الہ آبادی حصہ اول ص۳۶۷

۲۳۔ کلیاتِ اکبر الہ آبادی حصہ اول ص۲۷۷

۲۴۔ کلیاتِ اکبر الہ آبادی حصہ اول ص۲۰۵

۲۵۔ کلیاتِ اسمٰعیل میرٹھی ص۱۰۷ "جنگ روم وروس" اس نظم میں بتیس اشعار ہیں۔

۲۶۔ کلیاتِ نظمِ حالی حصہ اول ص۱۲۰ غزل ردیف ی کی پہلی غزل پہلا اور چوتھا شعر۔ اس غزل میں نو اشعار ہیں۔

۲۷۔ کلیاتِ حالی

۲۸۔ کلیاتِ حالی ۔ "مسدس موسوم بہ ننگِ خدمت" اٹھارہواں اور اکیاونواں بند۔ اس مسدس میں کل پچپن بند ہیں۔

۲۹۔ کلیاتِ اکبر الہ آبادی حصہ اول ص۳۱۸

۳۰۔ کلیاتِ اکبر الہ آبادی حصہ اول ص۳۱۲

۳۱۔ علم الاقتصاد ص۲۳۔۲۴ دیباچہ مصنف

۳۲۔ علم الاقتصاد ص۱۸۴

یہ اقبال کی پہلی نثری تصنیف ہے. جو ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی. جس کا دوسرا ایڈیشن اقبال اکیڈمی کراچی نے شائع کیا ہے. یہی نقش ثانی پیشِ نظر ہے. اس کتاب کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی نظر میں روٹی و روزگار، معاش و معشیت کے مسائل شروع سے ہی زیادہ اہمیت رکھتے تھے. چناں چہ اردو زبان میں پہلی بار انھوں نے یہ تصنیف پیش کی. یہ اقتصادیات یا معاشیات کے مختلف موضوع سے متعلق ہے. مثلاً زمین، محنت، سرمایہ، دولت، قدر، تجارت بین الاقوام، زرکاغذی، اعتبار، لگان، سود، منافع، اجرت، آبادی وغیرہ مسائل کو زیرِ بحث لایا گیا ہے. یہ تصنیف نصابی انداز پر ہے. مگر یہ بات زیادہ اہم ہے کہ ان کے پیشِ نظر اردو زبان میں کوئی ایسی تصنیف نہیں تھی. جس سے وہ مدد لے سکتے. زبان و بیان اور اصطلاحات کی دقتیں درپیش تھیں. اقبال نے خود مصطلحات سازی بھی کی ہے. اور چند سماجی مسائل کی طرف روشنی ڈالی ہے. قومی معشیت اور قومی تعلیم پر سنجیدگی سے غور کیا ہے. تعلیم سے گوناگوں اثرات آبادی کی کثرت سے پیدا ہونے والے مسائل کو ہندوستانی سماج کے پس منظر میں پیش کیا ہے. ان فکر انگیز خیالات کی روشنی میں ہم اقبال کے فکر و نظر کی عظمت اور مستقبل کے بارے میں ایک رائے قائم کر سکتے ہیں. ڈاکٹر انور اقبال قریشی نے مقدمے میں لکھا ہے:

"میری حیرانی کی کوئی انتہا نہ رہی جب مجھے یہ پتہ چلا کہ 'علم الاقتصاد' ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی. اور اقبال ۱۹۰۵ء میں انگلستان گئے. اس وقت تک ٹاوسگ کی کتاب تو شائع ہی نہیں ہوئی تھی. اور مارشل کے لیکچروں سے متاثر ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوا تھا. اس پر طرہ یہ کہ اقبال نے معاشیات کی کوئی باقاعدہ تعلیم بھی حاصل نہیں کی تھی. اگر اس وقت انھوں نے کالج میں اس مضمون میں تعلیم حاصل کی بھی ہوتی تو اس سے چنداں فائدہ پہونچنے کی صورت

نہ تھی۔ کیوں کہ پہلی جنگ عظیم سے قبل نہ تو اس مضمون پر زیادہ کتابیں تھیں اور نہ ہی اس کا معیارِ تعلیم، کم سے کم پنجاب کے کالجوں کی حد تک، چنداں تسلی بخش تھا۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۰۳ء میں اردو میں تو کیا انگریزی میں بھی معاشیات پر کسی ہندوستانی کی لکھی ہوئی کتاب میری نظر سے نہیں گزری۔"

علم الاقتصاد صہ ۱۲ (مقدمہ)

۳۳۔ کلیاتِ حالی جلد اول صہ ۱۲ "نیشن کی تعریف" اس قطعہ میں چھ اشعار ہیں

۳۴۔ کلیاتِ حالی "حبِ وطن"

۳۵۔ کلیاتِ حالی جلد اول صہ ۹ "آزادی کی قدر" نظم کا آخری شعر۔ اس نظم میں پانچ اشعار موجود ہیں۔

۳۶۔ کلیاتِ اقبال صہ ۴۹ "ہمارا دیس" چھٹا شعر۔ بانگِ درا میں بھی چھٹا شعر ہے۔ متن بھی یہی ہے۔

۳۷۔ کلیاتِ اقبال صہ ۵۰ "نیا شوالہ" دوسرا شعر بانگِ درا میں بھی اسی متن کے ساتھ ہے۔ کلیات میں اس نظم کے اٹھارہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں صرف نو اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ میں دس شعر درج ہیں۔ بانگِ درا کا آخری شعر بعد کا اضافہ ہے۔

۳۸۔ کلیاتِ اقبال صہ ۵۰-۵۱ "نیا شوالہ" یہ نظم مخزن میں مارچ ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی۔

۳۹۔ اقبال نئی تشکیل صہ ۲۱ محولہ شعر۔ کلیات میں صہ ۵۰ پر موجود ہے۔ نظم "نیا شوالہ" سے ماخوذ ہے۔

۴۰۔ تنقیدی اشارے صہ ۱۱۵

۴۱۔ صبحِ وطن صہ ۱۵۸ اور صہ ۱۵۶

۴۲۔ کلیاتِ اقبال صہ ۶۷ "میرا وطن" تیسرے بند کا آخری شعر اور چوتھے بند کا پہلا شعر۔ یہاں پانچ بند ہیں۔ بانگِ درا میں چار بند ہیں۔ کلیات کا آخری

بند حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ سرودِ رفتہ ص۱۴۲ پر موجود ہے۔ "بانگِ درا" میں یہ نظم "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" کے عنوان سے ہے۔

۴۳۔ کلیاتِ اقبال ص۶۶ "سید کی لوحِ تربت" نظم کا آخری شعر۔

۴۴۔ کلیاتِ اقبال ص۱۵۰ "تصویرِ درد" چوتھے بند کے اشعار۔

۴۵۔ کلیاتِ اقبال ص۱۵۵ "تصویرِ درد" آٹھویں بند کا آخری شعر اور نویں بند کے آخری دو اشعار۔

۴۶۔ کلیاتِ اقبال ص۱۲۳ (ابتدائی) "آفتابِ صبح" چوتھے بند کا پہلا شعر۔

۴۷۔ کلیاتِ اقبال ص۱۴۶ "صدائے درد" سرودِ رفتہ ص۱۰۱۔ سرودِ رفتہ کا متن چوں کہ بہتر ہے اسی لئے اسی قرأت کو ترجیح دی گئی ہے۔

۴۸۔ فکرِ اقبال خلیفہ عبد الحکیم ص۸۸

۴۹۔ انوارِ اقبال ص۱۷۶

۵۰۔ شعرِ اقبال ص۱۹۳ فاضل نقاد نے اگرچہ نظم "نانک" کی تخلیق کا زمانہ متعین کر دیا ہے مگر ان نظموں سے جو نتائج اخذ ہوئے ہیں۔ ان کا اطلاق ابتدائی دور کے فکر و نظریا رجحانات پر نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ یہ زمانہ مابعد کی تخلیقات ہیں۔ نقد و تبصرہ کے نقطۂ نظر سے بھی یہ بات مناسب نہیں معلوم ہوتی کہ ان رجحانات کو ابتدائی دور کے ساتھ خلط ملط کیا جائے فاضل اور محترم نقاد نے اقبال کے ابتدائی رجحانات پر بڑی بصیرت اور ژرف بینی کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور نئے گوشے پیش کئے ہیں۔ جو اقبالیات میں اضافے ہیں۔ مگر دوسرے ادوار کے فنی پاروں کی موجودگی سے قاری کے ذہن میں خلش پیدا ہو سکتی ہے۔ اور ابتدائی رجحانات کے نقوش مدھم پڑ سکتے ہیں۔

۵۱۔ ادب اور نظریہ ص۱۱۹

اسماء و اماکن

اقبال (چوں کہ اقبال کا نام تقریباً ہر صفحے میں موجود ہے اس لئے یہاں نظر انداز کر دیا گیا ہے)

چند آسانیوں کے لیۓ ماٗخذ کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ حصۂ اول میں صرف اقبال کی تخلیقات ہیں۔ ان میں بھی ذیلی تقسیم کا التزام پیشِ نظر ہے۔

خود اقبال کے ترتیب دیۓ ہوۓ شعری اور نثری تصانیف کے بعد دوسرے اہلِ قلم حضرات کے مدون و مرتب کۓ ہوۓ باقیات یا نوادرات کے مجموعوں کو پیش کیا گیا ہے جس میں نظم و نثر، تقریر و تحریر کے حصے شامل ہیں۔ پھر مکاتیب کے مختلف مجموعوں کی فہرست پیش کی گئی ہے اس کے بعد نثری تصانیف، مجموعہ ہاۓ مکاتیب و شعر کے تراجم پیش کئے گۓ ہیں۔ ان تراجم کے بعد کلامِ اقبال کی شرحوں پر ماٗخذ کے حصۂ اول کا اختتام ہوتا ہے۔

حصۂ دوم میں ناقدینِ اقبال کی خدمات شامل ہیں۔ ان میں بھی ذیلی تقسیم موجود ہے۔ ابتدا میں وہ تنقیدی تخلیقات ہیں جو اہم اور وقیع ہے اور جن کے مندرجات سے استدلال کیا گیا ہے۔ پھر ان تنقیدی تصانیف کی فہرست درج ہے جو اقبال کے فکر و فن سے ضرور متعلق ہیں مگر ان کی کوئی وقیع حیثیت نہیں۔ ایک طالب علم کی حیثیت سے ان سے استفادہ ضرور کیا گیا ہے مگر انہیں زیرِ بحث نہیں لایا گیا ہے۔ پھر ان مختلف تنقیدی مضامین کے مجموعوں کی فہرست دی گئی ہے۔ جن میں اقبال کے فکر و فن کے کسی نہ کسی پہلو پر سنجیدگی سے اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ مقالے میں ان کے مندرجات سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ جو اقبالیات سے براہ راست متعلق نہیں ہیں مگر مقالے کی تیاری میں ناگزیر تھیں۔

آخر میں چند اہم رسائل کے خاص نمبر اور بعض رسائل کے مضامین کی فہرست مندرج ہے۔ یہاں بہ طور اعتذار یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ تقریباً نو سو مضامین کو طوالت کے خوف سے ماُخذ میں شامل نہیں کیا جا سکا۔

حصۂ اول

۱۔ ارمغانِ حجاز اقبال، لاہور، ۱۹۳۸ء

۲۔ اسرارِ خودی اقبال، لاہور، ۱۹۱۵ء

۳۔ بالِ جبریل اقبال، لاہور، ۱۹۳۵ء

۴۔ بانگِ درا اقبال، لاہور، ۱۹۲۴ء

۵۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق اقبال، لاہور، ۱۹۳۶ء

۶۔ پیامِ مشرق اقبال، لاہور ۱۹۲۳ء

۷۔ جاوید نامہ اقبال، لاہور، ۱۹۳۲ء

۸۔ رموزِ بیخودی اقبال، لاہور، ۱۹۱۸ء

۹۔ زبورِ عجم اقبال، لاہور، ۱۹۲۷ء

۱۰۔ ضربِ کلیم اقبال، لاہور، ۱۹۳۶ء

۱۱۔ مسافر اقبال، لاہور، ۱۹۳۴ء

۱۲۔ علم الاقتصاد اقبال، کراچی، اقبال اکیڈمی نقشِ ثانی ۱۹۶۲ء

۱۳- DEVELOPMEN OF META PHYSICS IN PERSIA IQBAL, LONDON, LUZAC, 1908

۱۴- THERECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM IQBAL, LONDON; OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1934,

اس سے پہلے یہ کتاب چھ خطبات پر مشتمل تھی اسی لئے اس کا نام یہ تھا۔

SIX LECTURESON THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGT IN ISLAM-

اور لاہور سے شائع ہوئی تھی۔

۱۵- اصلاحاتِ اقبال مرتبہ محمد بشیر الحق دسنوی، پٹنہ مکتبہ دین و دانش اگست ۱۹۵۵ء

۱۶- انوارِ اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، کراچی اقبال اکادمی مارچ ۱۹۶۷ء

۱۷- باقیاتِ اقبال مرتبہ سید عبد الواحد معینی، کراچی مجلسِ اقبال ۱۹۵۲ء

۱۸- تبرکاتِ اقبال مرتبہ محمد بشیر الحق دسنوی، دہلی عارف پبلشنگ ہاؤس اپریل ۱۹۵۹ء

۱۹- رختِ سفر محمد انور حارث، کراچی تاج کمپنی ۱۹۵۲ء

۲۰- روزگارِ فقیر جلد اول مرتبہ سید وحید الدین فقیر، کراچی اسپننگ ملز ۱۹۵۰ء

۲۱- روزگارِ فقیر جلد دوم مرتبہ سید وحید الدین فقیر، کراچی لائن آرٹ پریس نومبر ۱۹۶۴ء

۲۲- سرودِ رفتہ مرتبہ غلام رسول مہر و صادق علی دلاوری، لاہور کتاب منزل ۱۹۵۹ء

۲۳- کلیاتِ اقبال مرتبہ عبد الرزاق حیدر آبادی، حیدر آباد دکن ۱۹۲۴ء

۲۴- حرفِ اقبال مرتبہ لطیف احمد شیروانی، لاہور ایم ثناء اللہ خاں جنوری ۱۹۵۵ء

۲۵- خطباتِ اقبال مرتبہ رضیہ فرحت بانو، دہلی حالی پبلشنگ ہاؤس اپریل ۱۹۴۶ء

۲۶- مضامینِ اقبال مرتبہ تصدق حسین تاج، حیدر آباد دکن احمدیہ پریس ۱۹۶۲ء

۲۷- ملفوظاتِ اقبال مرتبہ محمود نظامی، لاہور اشاعتِ دوم اپریل ۱۹۴۹ء

۲۸- SPEECHES AND STATEMENTS OF IQBAL ED. BY SHAMLOO LAHORE, ALMANAR ACADEMY 2ND. ED. 1948

۲۹- STRAY REFLECTIONS ED. BY JAVID IQBAL, LAHORE, SHAIKH GULAM ALI & SONS 1961.

۳۰۔ اقبال نامہ جلد اول مرتبہ شیخ عطاءاللہ، لاہور شیخ محمد اشرف ۱۹۵۱ء

۳۱۔ اقبال نامہ جلد دوم مرتبہ شیخ عطاءاللہ، لاہور شیخ محمد اشرف ۱۹۵۱ء

۳۲۔ شاد اقبال مرتبہ سید محی الدین قادری زور، حیدرآباد دکن اعظم اسٹیم پریس ۱۹۴۲ء

۳۳۔ مکاتیبِ اقبال مرتبہ نیاز الدین خاں، لاہور بزمِ اقبال ۱۹۵۴ء

۳۴۔ مکتوباتِ اقبال مرتبہ سید نذیر نیازی، کراچی اقبال اکادمی ۱۹۵۷ء

۳۵- IQBAL ED. BY ATIYA BEGUM BOMBAY ACADEMY OF ISLAMIC PUBLICATIONS 1947

۳۶- LETTERS OF IQBAL TO JINNAH LAHORE, SHAIKH MOHD ASHRAF 1944.

۳۷۔ تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی، لاہور بزمِ اقبال ۱۹۵۸ء

۳۸۔ فلسفۂ عجم مترجمہ میر حسن الدین، حیدرآباد دکن نفیس اکیڈمی ۱۹۴۶ء

۳۹۔ اقبال مرتبہ عطیہ فیضی مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، کراچی اقبال اکادمی ستمبر ۱۹۵۶ء

۴۰۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام مترجمہ عبدالرحمٰن سعید، حیدرآباد دکن ۱۹۴۴ء

۴۱۔ ترجمانِ اسرار (اسرارِ خودی) مترجمہ جسٹس شیخ عبدالرحمٰن، لاہور کارواں پریس ۱۹۵۲ء

۴۲۔ حکمتِ کلیمی (پس چہ باید کرد) مترجم ظفر احمد صدیقی، دہلی ۱۹۵۵ء

۴۳۔ رموزِ فطرت (ارمغانِ حجاز) عبدالرحمٰن طارق، لاہور دین محمد پریس ۱۹۵۰ء

۴۴۔ روحِ مشرق (پیامِ مشرق) عبدالرحمٰن طارق، لاہور دین محمد پریس ۱۹۵۰ء

۴۵- IL POEMA CELESTE tr. BY BAUSANI, ALESSANDRO ROME 1952

("جاوید نامہ" کا اطالوی ترجمہ)

۴۶- COMPLAINT AND ANSWER Tr. BY A.J. ARBERRY, LAHORE, SH. MUHD. ASHRAF

(شکوہ و جواب شکوہ)

۴۷- THE COMPLAINT AND THE ANSWER Tr. BY ALTAF HUSAIN, LAHORE ORIENTALLIA 1943

۴۸- IQBAL'S GULSHANI RAZ-I-JADID AND BANDAGI NAMA Tr BY B.A. DAR, LAHORE, JUNE 1964.

۴۹- IQBAL'S SUPERMAN Tr. BY NIAZ A.Q. LAHORE FEROZSONS 1960

(شکوہ؛ جواب شکوہ، شمع و شاعر، خضر راہ، طلوعِ اسلام، مسجد قرطبہ)

۵۰- KHIDRE RAH, Tr. BY NIAZ A.Q., LAHORE FREINDS IN COUNCIL 1952.

۵۱- THE MYSTERIES OF SELFLESSNESS Tr. BY A.J. ARBERRY, LONDON, JOHN MURRAY 1953 (رموزِ بیخودی)

۵۲- PERSIAN PSALMS Tr. BY A.J. ARBERRY, LAHORE, SH. MUHD ASHRAF 1948,

(زبورِ عجم)

۵۳- PILGRIMAGE OF ETERNITY Tr. BY. SH MUHD. AHMAD LAHORE. (جاوید نامہ)
I. OF. ISLAMIC CULTURE 1961.

۵۴- POEMS OF IQBAL. I۷. BY V.G. KIE-RNAN BOMBAY, K. PUBLISHERS 1947
(چند اردو نظموں کے تراجم)

۵۵- THE SECRETS OF THE SELF I۷. BY R.A. NICHOLSON LONDON MACMILLAN -1920 (اسرارِ خودی)

۵۶- THE TULIP OF SINAI I۷. BY. A.J. ARBERRY, LONDON: ROYAL INDIA SOC-IETY, 1947.
(پیامِ مشرق کے قطعات لالۂ طور)

۵۷- DAS BUCH DER EWI I۷. BY SCHI-MMEL ANNEMARIE MUNCHEN, 1957.
(جرمن ترجمہ جاوید نامہ)

۵۸. MASAAGE DE L'ORIENT I۷. BY MEYE-ROVITCH EVA, PARIS: 1956,
(پیامِ مشرق کا فرانسیسی ترجمہ)

۵۹- RECONSTRUIRELA PENSEE RELIGI EUSE DE L' ISLAM I۷. BY MEYEROVITCH EVA, PRIS: 1955:

(تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا فرانسیسی ترجمہ)

۶۰- اسرارِ خودی مترجم سمندر خاں کراچی

۶۱۔ رموزِ بیخودی مترجم سمندر خاں کراچی

(بلوچی تراجم)

۶۲۔ کلامِ اقبال مترجم غلام مصطفےٰ کراچی اقبال اکادمی

(اقبال کی نظموں کے بنگالی تراجم)

۶۳۔ پلوشے مترجم عبد اللہ اسیر کراچی ۱۹۵۹ء

(بالِ جبریل کا پشتو ترجمہ)

۶۴۔ زبورِ عجم مترجم سید محمد تقویم الحق کراچی اقبال اکادمی ۱۹۶۱ء

(پشتو ترجمہ زبورِ عجم)

۶۵۔ جاوید نامہ مترجم ڈاکٹر شمل اینی میری انقرہ ۱۹۵۸ء

۶۶۔ گلشنِ راز مترجم ڈاکٹر علی نہاد ترلان ۱۹۵۹ء

۶۷ اسرار و رموز مترجم ڈاکٹر علی نہاد ترلان استنبول ۱۹۵۸ء

(ترکی تراجم)

۶۸۔ ارمغانِ حجاز مترجمہ لطف اللہ بدوی کراچی اقبال اکادمی ۱۹۶۲ء

۶۹۔ جاوید نامہ مترجمہ لطف اللہ بدوی کراچی اقبال اکادمی ۱۹۵۹ء

۷۰۔ اسرارِ خودی مترجمہ محمد بخش واصف کراچی

۷۱۔ رموزِ بیخودی مترجمہ محمد بخش واصف کراچی

(سندھی تراجم)

۷۲۔ دیوانِ الاسرار والرموز مترجمہ ڈاکٹر عبد الوہاب عزام قاہرہ دار المعارف ۱۹۵۵ء

۷۳۔ پیامِ مشرق مترجمہ ڈاکٹر عبد الوہاب عزام کراچی ۱۹۵۱ء

۷۴۔ ضربِ کلیم مترجمہ ڈاکٹر عبد الوہاب عزام قاہرہ ۱۹۵۲ء

۷۵۔ تجدید التفکیر الدین فی الاسلام مترجمہ محمود عباس قاہرہ ۱۹۵۵ء

(عربی تراجم)

۷۶۔ ضربِ کلیم مترجمہ ڈاکٹر خواجہ عبد الحمید عرفانی اقبال اکادمی کراچی ۱۹۵۷ء

(فارسی ترجمہ)

۷۷۔ زبورِ عجم مترجم سید عظیم الدین منادی کراچی اقبال اکادمی ۱۹۶۰ء
(گجراتی ترجمہ)

۷۸۔ ماورائے حجاز یعنی شرح ارمغانِ حجاز، آغا بیدار بخت، لاہور
۷۹۔ شرحِ ارمغانِ حجاز (حصہ اردو) یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۵ء
۸۰۔ شرحِ ارمغان حجاز (حصہ فارسی) یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۵ء
۸۱۔ شرحِ اسرارِ خودی، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۴ء
۸۲۔ نوائے خودی یعنی شرحِ اسرارِ خودی، شیریں، سمدانی پیشاور
۸۳۔ شرحِ بالِ جبریل، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۲ء
۸۴۔ شرحِ بانگِ درا، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۱ء
۸۵۔ شرحِ بانگِ درا، محمد باقر، لاہور ۱۹۵۱ء
۸۶۔ شرحِ پیامِ مشرق، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۳ء
۸۷۔ شرحِ جاوید نامہ، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۶ء
۸۸۔ شرحِ جاوید نامہ، صبغۃ اللہ بختیار، لاہور بزمِ اقبال
۸۹۔ شرحِ رموزِ بیخودی، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۳ء
۹۰۔ شرحِ زبورِ عجم، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۳ء
۹۱۔ شرحِ ضرب کلیم، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۵۱ء
۹۲۔ مطالب بالِ جبریل، غلام رسول مہر، لاہور، کتاب منزل ۱۹۵۶ء
۹۳۔ مطالبِ بانگِ درا، غلام رسول مہر، لاہور، کتاب منزل ۱۹۵۸ء
۹۴۔ مطالبِ ضربِ کلیم، غلام رسول مہر لاہور، کتاب منزل ۱۹۵۶ء

حصہ دوم

۹۵- آثارِ اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید، حیدرآباد دکن، ادارہ اشاعتِ اردو، ستمبر ۱۹۴۴ء

۹۶- اسلامی تصوف اور اقبال، ڈاکٹر نورالدین ابوسعید، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۰ء

۹۷- اقبال، احمد صدیق مجنوں گورکھپوری، دہلی، آزاد کتاب گھر طبع دوم ۱۹۵۵ء

۹۸- اقبال اس کی شاعری اور پیغام، شیخ اکبر علی، لاہور کمال پبلشرز، طبع جولائی ۱۹۴۶ء

۹۹- اقبال اور تصوف، محمد فرمان، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۵۸ء

۱۰۰- اقبال اور جمالیات، نصیر احمد ناصر، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۴ء

۱۰۱- اقبال اور ملاّ، خلیفہ عبدالحکیم، لاہور، بزمِ اقبال

۱۰۲- اقبال پر ایک نظر، مرتبہ سید محمد شاہ، لاہور، اقبال اکادمی ۱۹۴۴ء

۱۰۳- اقبال شاعر اور فلسفی، سید وقار عظیم، لاہور، تصنیفات ۱۹۶۸ء

۱۰۴- اقبال کا سیاسی کارنامہ، محمد احمد خاں، کراچی، کاروانِ ادب ۱۹۵۲ء

۱۰۵- اقبال کا مطالعہ، سید نذیر نیازی، لاہور، کتب خانہ پنجاب، ۱۹۴۱ء

۱۰۶- اقبال کے آخری دو سال، ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۱ء

۱۰۷- اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، کراچی اقبال اکادمی ۱۹۵۵ء

۱۰۸- اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، لکھنؤ، مکتبۂ اردو ۱۹۶۵ء

۱۰۹- تقاریر یومِ اقبال ۱۹۵۵ء مرتبہ بزمِ اقبال لاہور۔

۱۱۰- تلمیحاتِ اقبال، عابد علی عابد، لاہور، بزمِ اقبال لاہور۔ ۱۹۵۹ء

۱۱۱- ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک، لاہور، بزمِ اقبال جون ۱۹۵۵ء

۱۱۲- الحیوٰۃ والموت فی فلسفۂ اقبال، محمد حسن الاعظمی، حیدرآباد دکن، بزمِ اقبال ۱۹۴۵ء

۱۱۳- رموزِ اقبال، ڈاکٹر میر ولی الدین، لاہور، کتاب منزل، اشاعتِ دوم ۱۹۵۰ء

۱۱۴- روحِ اقبال، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، دہلی، مکتبہ جامعہ اشاعت چہارم ۱۹۵۷ء

۱۱۵- سیرتِ اقبال، محمد طاہر فاروقی، لاہور، ۱۹۳۹ء

۱۱۶- شعرِ اقبال، عابد علی عابد، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۵۹ء

۱۱۷- لطیفِ اقبال، ڈاکٹر سید عبداللہ مرتبہ ممتاز منگلوری، لاہور، لاہور اکیڈمی، جون ۱۹۶۴ء

۱۱۸- علامہ اقبال بھوپال میں، عبدالقوی دسنوی، بھوپال، شعبۂ اردو سیفیہ کالج ۱۹۶۷ء

۱۱۹- فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، لاہور، بزمِ اقبال اشاعت دوم ۱۹۵۷ء

۱۲۰- فکرِ اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید، کراچی، اردو اکیڈمی ۱۹۵۶ء

۱۲۱- فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۷ء

۱۲۲- قرآنی تصوف اور اقبال، شاہ عبدالغنی کراچی ۱۹۶۱ء

۱۲۳- مقاماتِ اقبال، ڈاکٹر سید عبداللہ، لاہور، ناشرین جولائی ۱۹۵۹ء

۱۲۴- منشوراتِ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال، لاہور۔

۱۲۵- نقدِ اقبال، میکش اکبرآبادی، آگرہ ۱۹۵۲ء

126, About Iqbal and his thought. M. M. Sharif Lahore.

127, A Bibliography of Iqbal. K. A. Waheed, Karachi. Iqbal Academy, 1965.

128, An Introduction to Iqbal, S.A. Vahid Karachi Pakistan Publications.

129, Aspects of Iqbal. B. A. Dar, Lahore Q. Kutubkhana, 1938.

130, A Study in Iqbal's Philosophy. B.A. Dar Lahore, 1944.

131, Gabriels wing (A study into the religious idias of sir Muhd. Iqbal) Dr. Schimmel annemarie.

132 , Introduction to the Thought of Iqbal. B.A. Dar. Lahore. 1962

133 , Iqbal as thinker. Sh. Muhd Ashraf Lahore, 1944.

134 , Iqbal and the post Kantian voluntarism. B.A. Dar. Lahore. Bazmi Iqbal, 1956.

135 , Iqbal and The Recent Exposition of Islamic political thought. M. Aziz. Lahore, 1930.

136 , Iqbal's Educational Philosophy. K.G. Saiyidain, Lahore, 1945.

137. Iqbal his art and Thought. S.A. Vahid Lahore, 1944.

138 , Iqbal his poetry and Message A. Alikhan, Lahore, 1932.

139. Iqbal's philosophy of Society. B.A. Dar. Lahore,

140. Iqbal The man and his Message. K.G. Saiyidain London, 1944.

141 , The Ardent pilgrim. Iqbal Singh London 1951,

142 , The Image of the west in

Iqbal. Mazharuddin Siddiqi, Lahore, 1965.

143. The metaphysics of Iqbal. Dr. I. Husain Enver Lahore. 1943.

144, The Place of God man and Universe in the philosophical System of Iqbal. Jamila Khatoon. Karachi, 1963.

۱۴۵۔ اسرار و رموز پر ایک نظر، محمد عثمان، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۱ء

۱۴۶۔ اشاراتِ اقبال، عبدالرحمٰن طارق، لاہور، کتاب منزل ۱۹۵۱ء

۱۴۷۔ اقبال، مولوی احمد دین، لاہور اسلامیہ اسٹیم پریس ۱۹۲۶ء

۱۴۸۔ اقبال لاہوری، مجتبیٰ مینوی، طہران، دیماہ ۱۳۲۴

۱۴۹۔ اقبال، مجتبیٰ مینوی مترجم صوفی غلام مصطفےٰ تبسم لاہور، بزم اقبال، اشاعت اول

۱۵۰۔ اقبال، عبدالسلام خورشید لاہور ۱۹۵۰ء

۱۵۱۔ اقبال اپنے آئینے میں، رئیس احمد جعفری، لاہور، کتاب منزل ۱۹۵۶ء

۱۵۲۔ اقبال امامِ ادب رئیس احمد جعفری لکھنؤ، اردو مرکز اشاعت اول

۱۵۳۔ اقبال اور آرٹ، لطیف فاروقی، لاہور

۱۵۴۔ اقبال اور اقبال، غلام احمد پرویز

۱۵۵۔ اقبال اور پاکستان، مسلم، لاہور ۱۹۵۰ء

۱۵۶۔ اقبال اور پیامِ حریت، یوسف سلیم چشتی، لاہور، اقبال اکادمی ۱۹۴۴ء

۱۵۷۔ اقبال اور ٹیگور، محمد اشرف خاں اشرف، لاہور، اشاعت منزل، اشاعت اول

۱۵۸۔ اقبال اور ٹیگور، عارف بٹالوی لاہور ۱۹۵۶ء

۱۵۹۔ اقبال اور حیدر آباد، نظر حیدر آبادی، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۱ء

۱۶۰۔ اقبال اور اس کا پیغام، خالدہ خاور، لاہور، ۱۹۳۸ء

۱۶۱۔ اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد، الہ آباد، ادارہ انیسِ اردو ۱۹۶۰ء

۱۶۲- اقبال اور سیاستِ ملی، رئیس احمد جعفری، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۵۷ء

۱۶۳- اقبال اور عشقِ رسالتمآب، سید محمد عبدالرزاق، کراچی، ادارہ تنویر ادب

۱۶۴- اقبال اور عشقِ رسول، رئیس احمد جعفری ندوی، لاہور، کتاب منزل ۱۹۵۶ء

۱۶۵- اقبال اور قرآن، عارف بٹالوی، کراچی، ۱۹۵۰ء

۱۶۶- اقبال اور قرآن، غلام احمد پرویز، کراچی، ۱۹۵۳ء

۱۶۷- اقبال اور گوئٹے، محمد اشرف خاں، لاہور، ملک دین محمد اینڈ سنز اشاعتِ اول

۱۶۸- اقبال اور مسٹر عبدالرحمٰن خاں، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۵ء

۱۶۹- اقبال ایرانیوں کی نظر میں، مرتبہ خواجہ عبدالحمید عرفانی، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۵۷ء

۱۷۰- اقبال پر ایک نظر، مرتبہ سید محمد شاہ، لاہور، اقبال اکیڈمی ۱۹۴۴ء

۱۷۱- اقبال خواتین کی نظر میں، یکتا امروہوی، دہلی، فروری ۱۹۴۷ء

۱۷۲- اقبالِ سخن، رفیعہ سلطانہ، حیدرآباد دکن ۱۹۵۸ء

۱۷۳- اقبال قرآن کی روشنی میں، قاضی محمد ظریف، لاہور، کتاب منزل، اشاعتِ دوم ۱۹۵۵ء

۱۷۴- اقبال نامہ (فارسی) مرتبہ ملک الشعرا، بہار تہران ۱۳۳۰

۱۷۵- اقبال کا تصورِ خودی، ڈاکٹر غلام عمر خاں، حیدرآباد دکن، ادارۂ ادبیاتِ اردو ۱۹۶۶ء

۱۷۶- اقبال کا تصورِ عشق، ڈاکٹر غلام عمر خاں، حیدرآباد دکن، ادارہ ادبیاتِ اردو ۱۹۶۴ء

۱۷۷- اقبال کا نظریۂ اخلاق، سید احمد رفیق، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، نومبر ۱۹۶۰ء

۱۷۸- اقبال کا نظریۂ تصوف، بشیر مخفی القادری، لاہور، اشاعت منزل

۱۷۹- اقبال کی پیش گوئی، سید یامین ہاشمی، لاہور، کتاب منزل، مارچ ۱۹۵۱ء

۱۸۰- اقبال کی شاعری، عبدالمالک آروی، بدایوں، نظامی پریس، اشاعت سوم ۱۹۵۰ء

۱۸۱- اقبال کی کہانی کچھ میری کچھ ان کی زبانی، ظہیر الدین جامعی، حیدرآباد دکن ۱۹۶۴ء

۱۸۲- اقبال کے تعلیمی نظریات، محمد احمد صدیقی، کراچی، اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ ۱۹۶۴ء

۱۸۳- اقبال کے چند جواہر ریزے، خواجہ عبدالحمید، لاہور، ۱۹۴۷ء

۱۸۴- اقبال کے صنائع بدائع، نذیر احمد

۱۸۵- اقبال گہوارۂ تربیت میں
۱۸۶- اقبال نامہ، مرتبہ چراغ حسن حسرت، لاہور، تاج کمپنی
۱۸۷- بزمِ اقبال، ابوطاہر فاروقی، آگرہ، شاہ اینڈ کمپنی ۱۹۴۴ء
۱۸۸- تصوراتِ اقبال، شاغل فخری، حیدرآباد دکن، نفیس اکیڈمی، ۱۹۴۵ء
۱۸۹- تصوفِ اقبال، حبیب النسابیگم، بنگلور، طبع اول ۱۹۵۰ء
۱۹۰- تصوف دوش سخت کوشی اقبال، محمد تقی مقتدری شیرازی، کابل ۱۳۳۳
۱۹۱- تعلیماتِ اقبال، یوسف سلیم چشتی، لاہور ۱۹۴۳ء
۱۹۲- تلمیحاتِ اقبال، فضلِ الٰہی عارف، لاہور، مکتبہ شعروادب
۱۹۳- جہانِ اقبال، عبدالرحمٰن طارق، لاہور، اشاعت منزل، اشاعت سوم ۱۹۵۵ء
۱۹۴- جوہرِ اقبال، عبدالرحمٰن طارق، لاہور، قومی کتب خانہ
۱۹۵- حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور، محمد عثمان
۱۹۶ حدیثِ اقبال، طیب عثمانی ندوی، گیا دارالکتاب اگست ۱۹۶۱ء
۱۹۷- حکمتِ اقبال، غلام دستگیر رشید
۱۹۸- خوشحال اور اقبال، میر عبدالصمد خاں، پشاور، منظور عام کتب خانہ دسمبر ۱۹۶۰ء
۱۹۹- روحِ اسلام اقبال کی نظر میں، ڈاکٹر غلام عمر خاں، حیدرآباد ۱۹۶۴ء
۲۰۰- رومیٔ عصر، خواجہ عبدالحمید عرفانی (فارسی) ۱۳۳۲
۲۰۱- عرفانِ اقبال اور افاداتِ نیازی، بشیر مخفی القادری، لاہور، کتاب منزل ۱۹۴۸ء
۲۰۲- علامہ اقبال اور قرآن کریم، آسماں گرد، امرت سر، شرکتِ ادبیہ۔
۲۰۳- علامہ اقبال کا پیام طلبائے عصر کے نام، قاضی محمد عدیل عباسی، گورکھپور، مسلم اسٹوڈنس فیڈریشن ۱۹۳۸ء
۲۰۴- فلسفۂ اقبال، عبدالقوی دریا بادی، لکھنؤ فروغ اردو ۱۹۵۵ء
۲۰۵- قرآن اور اقبال، ابومحمد مصلح، حیدرآباد دکن، ادارۂ عالمگیر تحریک قران ۱۳۵۹ھ
۲۰۶- کلامِ اقبال کا بےلاگ تجزیہ، آسی ضیائی، لاہور ۱۹۵۷ء

۲۰۷- کلیدِ اقبال، منصور، لاہور، قومی کتب خانہ، ۱۹۵۰ء

۲۰۸- متاعِ اقبال، ابوظفر عبدالواحد، حیدرآباد، مکتبہ ابراہیمیہ ۱۹۳۹ء

۲۰۹- معارفِ اقبال، عبدالرحمٰن طارق، لاہور، اشاعت منزل، اشاعتِ دوم

۲۱۰- مرقعِ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال لاہور

۲۱۱- مقالاتِ یومِ اقبال، مرتبہ انٹرکالیجیٹ مسلم برادرہڈ، لاہور، قومی کتب خانہ ۱۹۳۸ء

۲۱۲- مقالاتِ یومِ اقبال، مرتبہ آل احمد سرور، رام پور ۱۹۴۵ء

۲۱۳- مقامِ اقبال، اشفاق حسین، کراچی، ادارۂ اشاعت اردو، جنوری ۱۹۵۲ء

۲۱۴- نقوشِ اقبال، رضی دعرشی، لاہور

۲۱۵- یادِ اقبال، چودھری غلام سرور فگار، لاہور، اقبال اکیڈمی ۱۹۴۴ء

۲۱۶- یادگارِ اقبال، سید محمد طفیل بدر، لاہور، آزاد بک ڈپو ۱۹۴۵ء

217, A Discussion on Iqbal's Philosophy of life. M.S. Namus, Lahore 1948

218, A Voice from the East Z. Ali Khan, Lahore, 1922.

219, Glimpses of Iqbal's mind and thought. H. H. Bilgirami, Lahore Orientallia.

220, Introduction to the thought of Iqbal. tr. by A. M. Dar Karachi, 1961.

221, Iqbal. Roopkirishna. Lahore, 1947

222, Iqbal the Poet and his mess-

age, sachidanand, Allahabad, 1946

223, Muhammad Iqbal Poet and Philosopher Pakistan German forum Karachi 1960.

224, The Poet of the East. A.A Beg. Lahore, 1956

۲۲۵- ادب اور انقلاب، اختر حسین رائے پوری، بمبئی نیشنل انفارمیشن اینڈ پبلکیشنز اشاعتِ دوم

۲۲۶- ادب اور سماج، سید احتشام حسین، بمبئی، کتب پبلشرز اکتوبر ۱۹۴۸ء

۲۲۷- ادب اور شعور، ممتاز حسین، کراچی، اردو اکیڈمی نومبر ۱۹۶۱ء

۲۲۸- ادب اور نظریہ، آل احمد سرور، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۵۴ء

۲۲۹- ادبی تنقید، ڈاکٹر محمد حسن، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۵۴ء

۲۳۰- اردو ادب میں رومانوی تحریک، ڈاکٹر محمد حسن، علی گڑھ ۱۹۵۵ء

۲۳۱- اردو زبان اور ادب، ڈاکٹر مسعود حسین خاں، علی گڑھ مسلم ایجوکیشنل بک ڈپو

۲۳۲- اردو غزل، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، علی گڑھ، انجمن ترقی اردو ہند ۱۹۵۷ء

۲۳۳- اردو شاعری پر ایک نظر حصہ دوم، کلیم الدین احمد، پٹنہ، اردو مرکز اشاعت ۱۹۵۶ء

۲۳۴- انتخاب ماہِ نو ۱۹۵۳ء کراچی، ادارۂ مطبوعاتِ پاکستان ۱۹۵۸ء

۲۳۵- انتقاد، عابد علی عابد، لاہور، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۵۶ء

۲۳۶- اصولِ انتقادِ ادبیات، عابد علی عابد، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۰ء

۲۳۷- بیدل، خواجہ عباد اللہ اختر، لاہور ۱۹۵۲ء

۲۳۸- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، اشاعتِ دوم مارچ ۱۹۶۰ء

۲۳۹- ترقی پسند ادب، عزیز احمد، دہلی، عارف پبلشنگ ہاؤس اشاعتِ دوم

۲۴۰- تحقیق کی روشنی میں، ڈاکٹر عندلیب شادانی، لاہور ۱۹۶۳ء
۲۴۱- تنقیدی اشارے، آل احمد سرور، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۵۵ء
۲۴۲- تنقیدی جائزے، سید احتشام حسین، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۵۶ء
۲۴۳- تنقید کیا ہے؟ آل احمد سرور، دہلی، مکتبہ جامعہ فروری ۱۹۵۹ء
۲۴۴- جدید شعرائے اردو، ڈاکٹر عبد الوحید قریشی، لاہور، فیروز اینڈ سنز
۲۴۵- جدید اردو غزل، رشید احمد صدیقی علی گڑھ، اشاعتِ اول
۲۴۶- جمالیات قرآن کی روشنی میں، نصیر احمد ناصر لاہور مجلس ترقی ادب ۱۹۵۸ء
۲۴۷- حکمتِ رومی، خلیفہ عبد الحکیم. لاہور، ۱۹۵۵ء
۲۴۸- روایت اور بغاوت، احتشام حسین، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۵۶ء
۲۴۹- سہیل کی سرگزشت، رشید احمد صدیقی، حیدر آباد دکن، نفیس اکیڈمی ۱۹۴۷ء
۲۵۰- سخنہائے گفتنی، کلیم الدین احمد لکھنؤ، ادارۂ فروغ اردو اکتوبر ۱۹۵۵ء
۲۵۱- سوغاتِ جدید نظم نمبر، محمود ایاز نمبر (۸ - ۷)
۲۵۲- شعر اور غزل، مجنوں گورکھپوری، کراچی، اردو اکیڈمی اشاعتِ اول
۲۵۳- شعر الہند، عبد السلام ندوی، اعظم گڑھ معارف پریس ۱۹۴۲ء
۲۵۴- عکس اور آئینے. سید احتشام حسین، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو ۱۹۶۲ء
۲۵۵- قدر و نظر، ڈاکٹر اختر اورینوی، لکھنؤ، ادارۂ فروغ اردو ۱۹۵۵ء
۲۵۶- کسوٹی، ڈاکٹر اختر اورینوی، الہ آباد، رام نرائن لال ۱۹۶۳ء
۲۵۷- گنجہائے گراں مایہ، رشید احمد صدیقی، علی گڑھ، ریاض ہند پریس ۱۹۴۲ء
۲۵۸- مضامینِ عابد، ڈاکٹر سید عابد حسین، دہلی، کتابی دنیا ۱۹۴۷ء
۲۵۹- نئے اور پرانے چراغ، آل احمد سرور، لکھنؤ، ادارۂ فروغِ اردو اگست ۱۹۵۵ء
۲۶۰- دلی سے اقبال تک، ڈاکٹر سید عبد اللہ. لاہور، اشاعتِ اول

261, An advance history of India. Majumdar and roy. c. London 1963

262, Basis of Islamic Culture S. A. Latif Hydrabad 1960

263, The birth of Pakistan Dr. Sachen Sen Calcutta, 1955.

264, History of philosophy vol. I Dr. Radhakirishnan London, 1952.

265, India. C.H. Phillips. London, 1948.

266. India A modern history. P. Spear Michagan, 1961.

267, India and Pakistan a continent decides. Birdwood. Newyork, 1954.

268, India A restatement. R. Coupl and. London, 1945.

269, Islam and Communism Dr. K. Abdul Hakim Lahore 1953

270, Islam and The Modern age, Ilse Lichtenstadter London, 1947.

271, Islam. A. Guillaume. Edinburgh; 1954.

272, Islam in India and Pakistan. T.T. Murray Calcutta 1954.

273, Modern Islam in India. W.C. Smith, Lahore. 1947.

274, Muslim Politics in India. B. Chowdhury. Calcutta, 1946.

275, Outlines of Islamic culture. A.M.A. Shustry, Benglore, 1954.

276, The Cultural heritage of India Vol IV. H. Bhattacharya. Calcutta 1965.

277, The Evolution of India and Pakistan, Selected.

278. Documents. C. H. Philips. London, 1962.

279. The Foundation of new India. Panikkar. London, 1963.

280. The Idiology of Pakistan. J. Iqbal. Lahore, 1959.

281. The Legacy of India G. T. Garrett. Oxford, 1961.

282. The Making of Pakitan. R. Symonds, London, 1951.

283. The Meta physics of Rumi. Dr. K. A. Hakim. Lahore, 1958

۲۸۴- اسباب بغاوتِ ہند - سر سید احمد، مرتبہ ڈاکٹر شرافت حسین مرزا

۲۸۵- حیاتِ جاوید، خواجہ الطاف حسین حالی، کان پور، اشاعتِ اول ۱۹۰۱ء

۲۸۶- حیاتِ شبلی، سید سلیمان ندوی، اعظم گڑھ، دارالمصنفین، اپریل ۱۹۴۱ء

۲۸۷- خطوطِ سرسید، مرتبہ راس مسعود، بدایوں، نظامی پریس ۱۹۳۱ء

۲۸۸- دیوانِ حالی، خواجہ الطاف حسین حالی

۲۸۹- صبحِ وطن، چکبست لکھنوی، الہ آباد، اشاعتِ دوم ۱۹۲۹ء

۲۹۰- کلیاتِ اکبر الہ آبادی، جلد اول و دوم، مرتبہ بزمِ اکبر، کراچی

۲۹۱- کلیاتِ اسمٰعیل میرٹھی، میرٹھ، اورینٹل پبلشنگ ہاؤس ۱۹۱۰ء

۲۹۲- کلیاتِ شبلی، مرتبہ سید سلیمان ندوی، اعظم گڑھ، دارالمصنفین ۱۹۴۱ء

۲۹۳- کلیاتِ نظم حالی حصہ اول، مرتبہ شیخ محمد اسمٰعیل، پانی پت حالی بکڈپو ۱۹۲۴ء

۲۹۴- مجموعۂ نظم آزاد، مولوی محمد حسین آزاد، لاہور، دارالاشاعت ۱۸۹۹ء

295 A history of Hindu Muslim problem in India Ed. by Sunderlal, 1933.

296, Encyclopeadia Britanica VOL. 16. London 1953.

297, Encyclopeadia of Social Sciences. VOL XII. N. York 1954.

298, Indian National Congress Bibliography. J.S. Sharma Delhi, 1959.

299, Indian Nationalist movement and thought. V.P.S. Raghuvanshi. Agra 1959.

300, Nationalism. E. Kedourie. London 1960.

301, Nationalism its meaning and history Hanskohn N. York, 1955.

302, Religious thought of sir Sayyad Ahmad Khan. B.A. Dar Lohore. 1955.

303, The Social Renaissance in India. K.C. Vayas. Bombay, 1956.

۳۰۴۔ "اردو"
مرتبہ مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو (ہند) ۱۹۳۸ء

نامہ، سرتیج بہادر سپرو

اقبال، پنڈت چاند نرائن

تاریخ وفات، ہاشمی فرید آبادی

مثنوی صلائے خودی، حامد حسن قادری

سر محمد اقبال ، سر ڈینس راس

اقبال کا تصورِ خودی ، عابد حسین

رومی نتشے اور اقبال ، خلیفہ عبدالحکیم

اقبال اور آرٹ ، یوسف حسین خاں

اقبال کی شخصیت اور اس کا پیام ، قاضی عبدالحمید

اقبال کا ذہنی ارتقا ابو ظفر عبدالواحد

اقبال کا تصورِ زماں ، سید بشیر الدین

علامہ اقبال کی آخری علالت ، سید نذیر نیازی

اقبال اور اس کے نکتہ چیں ، آل احمد سرور

۳۰۵۔ "آفاق"

لاہور ۲۱ر اپریل ۱۹۵۲ء

اقبال اور عشقِ رسول ، جوہر نظامی

تاریخ گو اقبال ، حفیظ ہوشیارپوری

کبوتر اور شاہین ، نیر

اردو غزل اور اقبال ، شہرت بخاری

اقبال کا نظریۂ ادب ، خورشید عبدالسلام

اقبال اور کشمیر ، ابوسعید قریشی

علامہ اقبال کی صحبت میں چند لمحات ، محمد خادم علی

۳۰۶۔ "بصیرت"

لاہور ۲۳ر اپریل ۱۹۵۴ء

اقبال کا تصورِ فن ، ڈاکٹر یوسف حسین خاں

اقبال کے کنایے ، ضیاء الاسلام

رومی نتشے اور اقبال ، خلیفہ عبدالحکیم

اقبال کی صحبت میں، محمد حسین عرشی
اے خوشا آں وقت کہ سیفِ روزگار، ڈاکٹر سعید اللہ
حرکات، حرارت، قوت، حمید احمد خاں
روحانیاتِ افرنگ، حفیظ ہوشیارپوری
فن برائے فن، خواجہ عبدالحمید
عورت اقبال کی نظر میں، عزیز احمد

۳۰۷- "پیغامِ حق"
مرتبہ سید محمد شاہ، لاہور جنوری تا مارچ ۱۹۴۶ء
سخنہائے گفتنی، مدیر
اقبال اور نوجوان، عارف الرحمٰن
اقبال کا فلسفۂ خودی، میر ولی الدین
مثنویاتِ اقبال، عبدالرحمٰن بجنوری مترجمہ مالک رام
کلامِ اقبال کی دقتیں، سید عبداللہ
اقبال انا اور تخلیق، خواجہ عبدالحمید
اقبال، عبدالقیوم خاں باقی
پیامِ مشرق، رینالڈ۔ اے۔ نکلسن
فلسفۂ سخت کوشی، اقبال، مترجمہ چراغ حسن حسرت
جدید مملکت پر اقبال کی تنقید، یوسف حسین خاں
مسئلہ قومیت اقبال کی نظر میں، ابوالرضوان
اقبالیات، محمود علی مائل
سیاست، معشیت کے موجودہ تصورات اور اقبال، ابوسعید بزمی

۳۰۸- "پیغامِ حق" مرتبۂ سید محمد شاہ، لاہور، اپریل تا جون ۱۹۴۶ء
سخنہائے گفتنی، مدیر

اقبال کا پیغام عمل ، عبدالرحمن طارق
علامہ اقبال اور طبِ قدیم ، سید سلطان احمد
حیاتِ اقبال ، ابوالاسرار
اقبال اور طالبِ علم ، سید رفیع الدین
اقبال کا انسانِ کامل ، محمد عزیز الرحمن
اقبال ایک مغربی اخبار نویس کی نظر میں ، کامل جون پوری
نیازی صاحب کے خطوط ، بشیر مخفی القادری
ارشاداتِ اقبال ، کامل جون پوری

۳۰۹۔ "جوھر"

مرتبہ سید محمد حسنین ، دہلی ۱۹۳۸ء

قطعہ تاریخ وفات ، سید عابد حسین
تعارف ، مدیر
اقبال کے پیام کا متن اور شرح ، سید سلیمان ندوی
مختصر حیاتِ اقبال ، سید محمد حسنین
اقبال بلند ہو گیا ہے (نظم) حفیظ جالندھری
عقل و عشق اقبال کی شاعری میں ، سید عابد حسین
اقبال ، رشید احمد صدیقی
ڈاکٹر اقبال ، محمد مجیب
حیاتِ اقبال کا سبق ، ابوالاعلیٰ مودودی
اقبال شخصیت اور پیام ، ایک جامعی
یادِ اقبال ، سید نواب علی
مقامِ عقل و عشق ، خواجہ غلام السیدین
اقبال کا فلسفۂ زندگی و عمل ، عبدالحمید زبیری

اقبال کی تعلیم ، محمد عرفان خاں ندوی
بلبلِ تنہا ، محمد عاقل
خلد آشیاں اقبال، سعید احمد بریلوی
مثنوی اسرارِ خودی ، اسلم جیراج پوری
اقبال اور انسانیت ، حسن سبحانی
خودی اور اقبال ، بشیر احمد انصاری
پس چہ باید کرد ، سید نواب علی
نغمۂ ہادی الحجاز ، عبدالوہاب عزام
اقبال کا جذبۂ مذہبیت ، سعید احمد اکبر آبادی
خضرِ راہ ، محمد اسمعیل خاں
علامہ اقبال مرحوم ، حامد اللہ غازی انصاری
مومن کی بانگِ اذاں ، محمد عبدالملک
اقبال کے سو شعر ، محمد طیب فاروقی
ساقی نامہ ، مسعود حسین خاں
روحِ تمدنِ اسلامی ، اقبال ، مترجمہ حافظ ضمیر الدین
اقبال کی اردو شاعری پر ایک نظر ، محمد حسنین

۳۱۰ - " خیاباں "

پشاور ۱۹۶۲ء

پیامِ اقبال ، انور عابد
اقبال اور حافظ ، حامد حسن قادری
اقبال اور مسئلہ جبر و قدر ، رضی الدین صدیقی
اقبال اور مرثیے کا فن ، زاہد محمود صادق
اقبال کا تصوف ، ساجد حسن قادری

اقبال کا مردِ مومن ، زاہد حسین فریدی
اقبال کی مجلس شوریٰ ، سید مرتضیٰ جعفری
پیامِ اقبال کی اشاعت ، محمد ایوب صابر

۳۱۱۔ "سب رس"
حیدر آباد دکن جون ۱۹۳۸ء

اقبال کا پیامِ حیات ، رضی الدین صدیقی
نذرِ اقبال ، جہاں بانو بیگم
اقبال اور اس کی شاعری ، لطیف النسا بیگم
اقبال کا اثر اردو شاعری پر ، محی الدین قادری زور
اقبال کی حسن کاری ، محمد اکبر
مجاہد اقبال بالِ جبریل اور ضربِ کلیم کی روشنی میں ، مخدوم محی الدین
اردو شاعری اور اقبال عباس جعفری
اقبال کی نسبت میرے تصورات ، اشک
اقبال تاریخِ وطن کے آئینے میں ، محمد مجاہد
اقبال کی شاعری کا آخری دور ، عبد القادر سروری
اقبال کا شاعرانہ فلسفہ ، ابوظفر عبد الواحد
اقبال کے کلام میں رجائیت کا عنصر ، لطیف النسا بیگم
اقبال کی نعتیہ شاعری ، وحید اللہ
شاعر حکمت شناس ، موہندر راج سکسینہ
اقبال حالات اور شاعری ، خلیفہ عبد الحکیم

۳۱۲۔ "علی گڑھ میگزین"
علی گڑھ ۱۹۳۸ء

اقبال ، غلام سرور

اقبال کے کلام میں عشق کا تخیل، ضیا احمد بدایونی
اقبال اور عشقِ رسول، شیخ عطاء اللہ
اقبال اور اردو غزل، قمرالدین خاں

۲۱۳- "نگار"
مرتبہ نیاز فتح پوری، لکھنؤ، جنوری، فروری ۱۹۶۲ء

ملاحظات، نیاز
اقبال کی زندگی کا خاکہ، نیاز
اقبال کی شاعری، جگن ناتھ آزاد
اقبال کا ذہنی ارتقا، نیاز
انسان دوست اقبال، ہنس راج رتن
اقبال کے سیاسی رجحانات، نیاز
اقبال کا فلسفۂ خودی، نیاز
اقبال اور جمہوریت، غلام ربانی عزیز
اقبال کی حیاتِ معاشقہ، محمد عظیم فیروز آبادی
اقبال کا رنگِ تغزل، نیاز
اقبال کے یہاں ڈرامائی عنصر، صبیح احمد کمالی
اقبال اور عورت، سید جعفری
مطالعۂ اقبال غلط زاویہ نگاہ سے، عبدالقیوم خاں باقی
اقبال و غالب کا تقابلی مقابلہ، فرمان فتح پوری۔
اقبال ایک فلسفی، سید ارتضیٰ حسین
تصوراتِ اقبال کا سرسری جائزہ، کریم اللہ پالوی

۲۱۴- "نیرنگِ خیال"
مرتبہ حکیم یوسف حسن، لاہور، ۱۹۴۲ء

ارمغانِ حجاز ، سہا بھوپالی
سر محمد اقبال ، سید احمد شاہ بخاری
اقبال کا پیغام ، قاضی عبدالغفار
اقبال کی شاعری کے تین دور ، مبشر علی صدیقی
اسرار و رموز ، عبدالرحمن بجنوری ، مترجمہ مالک رام
نظریۂ خودی ، سید ذوالفقار علی
فلسفۂ سخت کوشی ، اقبال مترجمہ چراغ حسن حسرت
پیامِ مشرق ، رینالڈ ۔ اے ۔ نکلسن
جاوید نامہ ، محمد حسین چودھری
اقبال اور عصر حاضر کی سیاسی تحریکات ، محمد جمیل احمد
بانگِ درا ، مولوی عبدالحق
اقبال اور بھرتری ہری ، محمد بشیر مرزا
رومی نتشے اور اقبال ، خلیفہ عبدالحکیم
بالِ جبریل پر سرسری نظر ، سید نذیر نیازی

The Aligarh Magzaine

Iqbal Number 1939-40

Ed. Md. S. Islam.

Iqbal India's Muslim poet, A. Chakravarti

Sir. M. Iqbal's Exposition of Islamic Philoso-

phy. M. Iqbal

Iqbal's Light verse. A. Jha

Iqbal's Idial of Nationalism and Internationalism. S.M.Hafeez.
The Social order of Islam. K. G. Saiyidain
Iqbal's Conception of Self. K. Ahmad
Indian Mussalmans. Mohd. Iqbal.
Iqbal and politics. S. Hamid
Some Aspects of Iqbal's poetry. G. Sarwar
Iqbal and the destiny of man. M. Singh
Iqbal's Message to Muslim youth. M. Bashir

بہ خوفِ طوالت "ماہِ نو"، کراچی کے اقبال نمبروں اور "اقبال ریویو"، لاہور کے تمام شماروں کو یہاں شامل نہیں کیا جا سکا۔ اگرچہ ان کے بلند پایہ مضامین سے استفادہ کیا گیا ہے۔